

الكتاب الثاني في علم القدر

الكتاب الثاني في علم القدر

الكتاب الثاني في علم القدر

الكتاب الثاني في علم القدر

الكتاب الثاني في علم القدر

الكتاب الثاني في علم القدر

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۚ وَالْعُرْفُ ۙ ۱۲:۶۲

تزکیہ نفس اور کتاب و حکمت کی تعلیم

بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقاصد عظیمہ تھے۔
ان ہی مقاصد کے لیے تصوف فاؤنڈیشن وقف ہے۔

الْحِكْمَةُ تُزَكِّيهِمْ

تَصَوُّفَ فَاؤَنْدِيشَن
۱۴۱۹ھ

بانی: ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

وَمِنْهُمْ رَفِيعٌ

ارمغان ابن عربی

مشتعلہ بر

التَّائِبِيَّةُ الطَّرِيقِيَّةُ فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ وَ
خَصُوصُ الْكَلَمِ فِي حِلِّ فِصْصِ الْحِكْمِ



تصانیف

مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشاد قریشی، بانی تصوف فاؤنڈیشن



تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات
۱۲۴۹ھ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

نادر و نایاب کتب و رسائل تصوف کے سی پرنٹ ایڈیشن

جمہد حقوق بحق تصوف فاؤنڈیشن محفوظ ہیں ○ ۱۹۹۹ء

ناشر	:	ابونجیب حاجی محمد ارشد قریشی بانی تصوف فاؤنڈیشن - لاہور
طابع	:	زاہد بشیر پرنٹرز - لاہور
سال اشاعت	:	۱۴۲۰ھ — ۱۹۹۹ء
تعداد	:	ایک ہزار
قیمت	:	۱۵۰ روپے
واحد تقسیم کار	:	المعارف - گنج بخش روڈ - لاہور، پاکستان

— ۰۲۹ — ۵۰۶ — ۹۶۹ — آئی ایس بی این

○

تصوف فاؤنڈیشن کی تمام کتابیں صوری و معنوی محاسن کا شاہکار ہیں

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصانیف علوم و اسرار الہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر ناپیدا کنار ہیں۔ یہ بحر زخار صدیوں سے تشنگان تصوف کی پیاس بجھا رہا ہے۔ اقلیم تصوف کے یکتائے روزگار شیخ اکبر کے مقام اور مرتبے کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے میں اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے کے لیے علمی کام ہوتا رہے۔ تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی اس مقصد کے حصول کے سلسلے میں ایک قدم ہے۔ شیخ اکبر کے افکار اور علوم کی تفہیم ان کی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ہر ممکن سعی کرنا اس شعبے کا نصب العین ہے۔ پہلے مرحلے میں اس شعبہ کی طرف سے تین اہم کتابیں 'فتوحات مکیہ' (اردو ترجمہ) فصوص الحکم (اردو ترجمہ) اور ارمغان ابن عربی بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔ لائبریری تصوف فاؤنڈیشن میں بھی شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی کے تحت شیخ اکبر کی جملہ تصانیف کے متون و شروح و تراجم اور حضرت شیخ کی شخصیت و افکار کے حوالے سے مواد جمع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ اس سلسلے میں علمی، تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیاں بطریق احسن جاری رہ سکیں۔ ہمیں احساس ہے کہ یہ کار دشوار ہے اور آپ کے عملی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ کلاسک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم اور تصوف کے موضوع پر اہم تصانیف پر مشتمل تصوف فاؤنڈیشن کا سلسلہ مطبوعات اپنے معیار کے اعتبار سے آپ کے ذوق کے عین مطابق ہے۔ آپ یہ کتب خود خرید فرمائیں اور اپنے احباب کو بھی آمادہ فرمائیں۔ آپ کا یہ عمل محض تسکین ذوق اور تکمیل شوق ہی نہیں، صدقہ جاریہ ہے۔

ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

بانی تصوف فاؤنڈیشن، لاہور

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ



پیش لفظ

تصوف فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے دوران پندرہ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ ابن عربیؒ کی شخصیت اور تصانیف پر تحقیق و ترجمہ و اشاعت کتب کے کام کی اہمیت کے پیش نظر تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ ابن عربیؒ قائم کیا گیا ہے اور اس شعبہ کی طرف سے تین کتابیں فتوحات مکیہ (جلد اول) اردو ترجمہ، فصوص الحکم اردو ترجمہ اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔

ارمغان ابن عربیؒ میں عصر حاضر کے ممتاز عالم دین اور شیخ طریقت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی دو اہم اور نایاب کتابیں تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی (۱۳۳۶ھ) اور خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم (۱۳۳۸ھ) اکٹھی شائع کی جا رہی ہیں جیسا کہ دونوں کتابوں کے ناموں سے ظاہر ہے تنبیہ الطربی ابن عربیؒ کے دفاع میں لکھی گئی ہے اور ابن عربیؒ پر جو بے بنیاد اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات ابن عربیؒ کی اپنی کتابوں سے دیئے گئے ہیں اور خصوص الکلم میں ابن عربیؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کی شرح ہے جس میں کتاب کے مشکل مقامات کو بڑی قابلیت سے حل کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ دونوں الگ الگ کتابیں ہیں لیکن تنبیہ الطربی میں خصوص الکلم کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہیں کہ دونوں کتابیں لازم و ملزوم ہو گئی ہیں۔ اس لیے دونوں کتابوں کو اکٹھا شائع کیا جا رہا ہے اور یک جا شائع کرنے کی دوسری وجہ ابن عربیؒ پر ان دونوں گر افقد اور نایاب کتابوں کو محفوظ کرنا ہے۔

التبیین فی الطرق تنزیل ابن العربی بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوة شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اس وقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکہ الارزاس مختلف فیہا رہے ہیں اور منشأ اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو ان کی طرف منسوب ہیں جن کا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے انکو خلاف شریعت دیکھا انکی تضلیل کی بعض نے ان کے تاریخی احوال پر نظر کر کے انکو اولیاء میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل و کمالات و دیگر علوم و مقالات کو دیکھا ان اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں انکی اصطلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معانی میں ان سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے فہم علوم معاملہ ہی سے عقلی و حسی رہی کیونکہ امر و نہی کا ان ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کرنا قریب حق میں داخل ہے اور علوم مکاشفہ میں گو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ انکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ ان میں اس قدر قوی ہے کہ انکی بعض غلطی ایمان تک کی منزل ہو جاتی ہے (اللھما حفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

ع ۵ الملقب بصدغری بطح الاراء لایذکر فی المقدمة ۱۲ منہ

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔
 اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گزر جانا اس سے مستثنیٰ ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل
 دیگر ائمہ طریق کے انکا معتقد پایا ان کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور
 فطرۃً ہی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شریعہ
 سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت
 بھی کافی ہے اور سو رظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل
 کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدیدہ ان کے مطالعہ یا نقل اور
 بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارف رومی
 کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولاد دست تیز
 پیش این لباس بے اسپر (فہم) میا
 لقمہ و نکتہ است کامل راحلان
 ظالم آن قومے کہ چشمان دوختند
 چوں نداری تو سپر و اسپر گریز
 کز بریدن تیغ را بنود حبیب
 تونہ کامل مخور می باش لال
 از سخن ہا عالے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۳۸ھ
 میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوصاً لکھنا شروع کیا جسکی وجہ
 اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحلال الا قوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی
 شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں مجبوجو وحش اور انقباض ان
 مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بجد تکلیف ہوتی تھی چنانچہ
 اُس جزیں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر ہی کیا ہے اور یہ بھی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے
 کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہو گئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف
 توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ ممدوح الصدر کے کلام کی شرح
 جس غرض سے کی جاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تفسیل کریں یہ
 غرض کو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے

طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں جو ان اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قابل واحد کے کلام میں (جبکہ و عاقل ہو مخصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلافت اصل ہے اور تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالة و مقطوعۃ الصحتہ کو اقوال محتملۃ الدلالة و موہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبرہ اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں بحکم الالبیت اوری بافیہ تفصیلاً سے بھی زیادہ النفع و اتوی ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سورظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرا قول اس سورظن کے رافع ہیں اور ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرا قول ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دیں گے اور اگر ایک کو دوسرے کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور حیل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کیا جاوے تب بھی غایت مافی الیاب اشتباہ کی حالت رہیگی جسکا مقتضا احتیاط ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضا اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطا کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی الحال لا قوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلفت کلام امام یو خدمتہ بما یوافق الادلة الظاہرۃ اھ بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شرعیہ کی گزر گئی کچھ وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ ہوا بیتام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطرین تمہید کی لکھ لیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں درمداوی مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے تجویز کرتا ہوں مقدمہ میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی فصل اول صوفیہ محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں فصل دوم شیخ کے کمال پر اساطین

امت کی شہادت فصل سوم جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے۔ فصل چہارم میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے گئے ہیں جو ان اقوال موسومہ موحشہ کے معارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف نسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاوے گا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا جواب بھی زائد کر دئے گئے ہیں اور شاید شائد کسی مقام پر ان ہی دوسرا جواب پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال شیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان **اعتراض** ای عن الصواب بمعنی البعد عنہ کہا ہو شان الاعتراض الباطل والارتیاب نقل کیا جاوے گا اسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقتراض** ای الی الصواب بمعنی القرب منہ کہا ہو شان الحق من الجواب وار د کیا جاوے گا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں ملقطن ذکر ہنالک حاتمہ اس حق کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں مقدمہ تنبیہ (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا یواقیت سے لئے گئے ہیں اسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھ دینے پر اکتفا کیا جاوے گا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہو گا وہاں اسکا نام بھی لکھ دیا جاوے گا تنبیہ (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حال نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھ دیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنا بر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چند ان دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھیں گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس مضامین اور گوتین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغائر ہی ہے اور فصل چہارم کی مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر

یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور یہ ترتیب منازل ہی ایک لطیفہ ہے (۵) چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد نو ہے جیسا حرف ج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا صدر غزنی غرب یعنی خم اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لبرون کے بوجہ اشمال بر معانی مشابہ بالخمر فی التثیظ والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبیت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لاشتمال علی مادة الطرب وها انا اشرع فی المقصود متوکلا علی المعیود المسیود۔

فصل اول - صوفیہ محققین کا سلسلہ اتباع شریعت میں

(ترجمہ) امام شعرانی رح نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام تکلمین کے ساتھ قائم رہیں اُس سے آگے تجاوز نہ کریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنہیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے

قال الشعرانی رح وادی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اہل الکشف ان یقف مع ظاہر کلام المتکلمین ولا یتعداہ الی ان قال وذلک لان عقائد اہل الکشف مبنیۃ علی امور تشہد و عقاید غیرہم مبنیۃ علی امور یؤمنون بها ہذا امیرانہم فی کل مالہم یرد فیہ نص قاطع والنفس متحدہ القوۃ فی اعتقاد ما علیہ الجہور دون ما علیہ اہل الکشف لقلۃ سالکی طریقہم (ص ۱)

اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

۵ ایک اتفاقی لطیفہ یہی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ۔

۵ یہ مباحث بھی پچیس ہو گئے ۱۴ منہ۔

(ع) وقال ايضاً معاذ الله ان
اخالف جمهور المتكلمين واعتقد
صحته كلام من خالفهم من بعض
اهل الكشف الغير المعصوم فان
في الحديث يدا الله مع الجماعة (ص)

کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)
(ع) وقال ايضاً وكان شيخنا شيخ
الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله
يقول لا يخلو كلام الاثمة عن ثلثة
احوال لانه امان يوافق صريح الكتاب
والسنة فهذه يجب اعتقاده جزماً
واما ان يخالف صريح الكتاب و
السنة فهذه يحرم اعتقاده جزماً
واما ان لا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته
فاحسن احواله الوقف اه (ص)

میں یا ان کی دلالت غامض ہے) سو اس کی حسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ
رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(ع) في الفتوحات كل حقيقة
على خلاف الشريعة زندقه باطله
(تعليم الدين باب ثامن)

(ع) وفيها ايضاً ما لنا طريق الى الله
الا على الوجه المشرع لا طريق لنا
الى الله الا ما شرعنا (تعليم الدين)

(ترجمہ) ان ہی کا ارشاد ہے میں
خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور
متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر
معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا
اعتقاد رکھوں جو ان کی مخالفت کرے

(ترجمہ) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے
شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ
فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے
خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب و سنت
کے موافق ہوگا تو اس کا اعتقاد تو یقیناً واجب
ہے اور یا صریح کتاب و سنت کے مخالف
ہوگا سو اس کا اعتقاد یقیناً حرام ہے اور
یا ہموں نہ اس کا موافق ہونا ظاہر ہو اور نہ مخالف
ہونا (بلکہ یا تو کتاب و سنت اس سے وساکت

(ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن

العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت

خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا)

کوئی رستہ نہیں بجز اس طریقہ کے جو شرع

باب ثامن

فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے

اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُسکے جسکو مشروع فرمایا

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ

ہے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) اس کی

شریعت کے خلاف تو اس شخص کا کہنا

(ع) وفيها ايضا فمن قال ان ثم طريقا

الى الله تعالى خلاف ما شرع فقوله

زور فلا يقتدى بشيخه لادب له

(تعليم الدين باب ثامن)

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ترجمہ) حضرت یازید (سبطانی)

سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو

کہ اس قدر کرامتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں

اڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب

تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر و نہی و حفظ حدود و

اداء شریعت میں اُسکو کس کیفیت پر پائے ہو

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد

فرمایا کہ تمام راہیں بند ہیں تمام مخلوق پر

بجز اُس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد

ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائیگا۔

(ترجمہ) نیز ابن العربیؒ نے باب

چار سو چھتر میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ

علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

(ع) عن ابی یزید لو نظرتم الى جل

اعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء

فلا تغتروا به حتى تنظرونها كيف

تجدونها عند الامروالنهي وحفظ

الحدود واداء الشريعة۔ (تعليم

الدين باب ثامن)

(ع) قال جنيد "الطرق كلها

مسدودة على الخلق الا من اقتفى

اثر رسول الله صلى الله عليه وسلم

(تعليم الدين باب ثامن)

(ع) قال ابن العربي "كل من يمشي

میزان الشریعت میں یہ لحظہ تھلک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائیگا۔

(ع) قال ابن العربي في الباب السادس

والسبعين "اربعاً ثم علوم بالله

تعلم ولا يجوز اعتقادها ولا النطق

ولا تجری علی لسان عبد مخصوص
الا عند غلبۃ حالہ فیجب حالہ
وبعدہا کالسكران واذا صحا ذهب
الحمایۃ (فصل رابع ص ۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد
جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل
شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم
جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب

فتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبہ حال کے
وقت کے سوا اسکا (یہ غلبہ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبہ حال
کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب کرم کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس

حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا
نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت ہونے کی
(ملاحظہ) وقال فی الباب الثانی فی التثانی

(ترجمہ) نیز فتوحات کے باب
تین سو بیاسی میں شیخ نے فرمایا کہ جو
شخص غوامض شریعت کے سمجھنے اور
مشکلات علوم توحید کے حل کرنے کی
طرت آنا چاہے اُسکو چاہئے کہ اپنی
عقل و رائے کے حکم کو چھوڑ دے اور شرع
ربانی کو اپنا پیشوا بنائے **ف** اس میں

وثلاثاً من الفتوحات من اراد
الدخول الی فہم غوامض الشریعة
وحل مشکلات علوم التوحید
فلیرک ما یحکم بہ عقلہ ورأیہ
ویقدم بین ید یدہ شرع رہد الخ۔

(فصل رابع ص ۲۶)

امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(ترجمہ) نیز شیخ نے فرمایا کہ جانتا
چاہئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے
نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف
کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ
کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ
ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے

(ملاحظہ) قال (ابن العربی) واعلم ان
تقدیم الکشف علی النص لیس بشی
عندنا لکثرة اللبس علی اہلہ والہ
فالكشف الصیح لا یأتی قط الا موافقا
لظاہر الشریعة فمن قدم کشفہ
علی النص فقد خرج من الانظام

فی مسلک اہل اللہ وحق بلا خسرین
اعمالاً (فصل رابع ص ۱۱)

(تو جو کشف شریعت کے خلاف
ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے
کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل شر میں شامل ہونے سے خارج ہو جائے گا
اور ان لوگوں میں لمجا و یگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں **فت** اسمیں
امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اور عقل پر تقدیم تھی۔

(ع ۱۱) قال فی الباب الخامس و
الثمانین و مائة من الفتوحات اعلم
ان میزان الشرع الموضوع في الارض
هي ما يابى العلماء من الشريعة
فهي ما خرج ولي عن میزان الشرع
الذكر كونه مع وجود عقل لتكليف
وجب الاكثار عليه فان غلب عليه
حاله سلمنا له حاله ولا ننكر عليه لعدم
من يتبعه على ذلك من اهل العقول
فان ظهر بامر لوجب حدا في ظاهر
الشرع ثابت عند المحاكم اقيم عليه
الحكم ولا بد ولا يصح من اقامته
الحكم عليه قوله انا كاهل يداراذ
المواخذة لم تسقط عن اهل بدر في
الدنيا وانما سقطت عنهم في الدار
الآخرة على ان العبد ولو قيل له
افعل ما شئت فقد غفرت لك
فهو عاص في الشرع اذ المغفرة لا تكون

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے
باب ایک سو پچاسی میں فرمایا کہ جاننا
چاہئے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں
موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء
کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی
شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف
کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اس پر اعتراض
واجب ہوگا پھر اگر اسپر اسکا کوئی حال
غالب ہوگا تو ہم اسکے حال کو اسکے لئے
مسلم رکھیں گے اور اسپر اعتراض نہ کریں گے
کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں
جو اسپر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض
اس مصلحت سے ہوتا کہ اسکا کوئی اتباع
نہ کرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں
تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر
اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع
میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم
کے نزدیک ثابت بھی ہو جاوے تو اسپر

الا عن ذنب ولد لك قال فقد
غفرت لك ولم يقل سقطت عندك
الحدد فالحاكم الذي يقيم عليه
هذا الحد والتعزیر ما جود۔

(فصل ۲ ص ۲۶)

وناد فی الکبریٰ الاحقر قال لشیخ
وہی بعینہا واقعۃ الحاجر (ص ۱۲۵)
علی ہامش البواقیت ج ۱)

حد قائم کیا دے گی اور ضرور ایسا کیا جائیگا
اور اس پر حد قائم کرنے سے اسکا یہ دعویٰ مانع
نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جنکے
لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد
غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی ہوا
دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت
میں اُن سے مواخذہ ساقط ہو گیا تھا اور
وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو

کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر سبذہ سے (بالفرض) یہ بھی کہہ دیا جاوے کہ تو جو
چاہے کر میں نے تیری مغفرت کر دی (جیسا کہ اہل بدر سے کہہ دیا تھا) تب بھی وہ ثلث
میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے)
قد غفرت لك فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھ سے حدود (شرعیہ) کو ساقط کر دیا
پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کرے گا اسکو واجر بلیگا اور کبریٰ احم میں حضرت
شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور حلاج کا بعینہ یہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے
ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)
(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب

(ع ۱۱) قال فی الباب السادس و
الرابعین وما یتین من الفتوحات
ایاک ان ترمی میزان الشرع من بدلك
فی العلم النرسمی بل بادر الی العمل بكل
ما حکم بہ وان فہمت منه خلافا
ما یرسم الناس عما یحول بینک و بین
امضاء ظاہر الحکم بہ فلا تعول علیہ
فاندکر الہی بصورۃ علم الہی۔

دو سو چالیس^{۲۴۲} میں فرمایا کہ علم ظاہری میں
میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت
چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے)
شرع جو حکم کرے اس پر عمل کر نیکی طرف فوراً
مبادرت کرنا اگرچہ تمہارے فہم میں لوگوں
کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجائے
جو تمہارے اور ظاہری حکم کے جاری نہیں

من حیث لا تشع (فصل ۲ ص ۲۶)

ہوئے) پر اعتماد کرنا کیونکہ وہ (تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلا الہی ہے بصورت علم الہی اس طرح سے کہ تم کو خبر ہی نہیں ہوتی۔

(مشا) قال ابن العربی رحمہ اللہ واذا ورد

علی احد من اهل الکشف وارد الہی

یحلل لہ ما ثبت تحریم فی نفس الامر

من الشرع المحمدی وجب علیہ جزا

ترک هذا الوارد لا تلبيس جب

علیہ الرجوع الی حکم الشرع الثابت

وقد ثبت عند اهل الکشف جامع ۳۲

انہ لا تحلیل ولا تحریم لاحد بعد

انقطاع الرسالۃ والنبوۃ واطال فی

ذلك ثم قال فتقطنوا یا اخواننا وتحفظوا

من غوائل الکشف فقد نصحتکم ووفیت

الامر الواجب علی فی النصہ واللہ اعلم

(کبریٰ احمر علی ہامش البواقیت ج ۱ ص ۱۱۱)

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں

تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں ہمیں نہایت توضیح

کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوۃ کا قول

منقول ہے بالیقین مآول اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ۱۸ میں آویگی

وہاں مکر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(۱۷۱) قال علیہ بعلم الشرعۃ فان

الشرعۃ ہی سفینتک التی اذا انخرقت

حائل ہو جاوے تب بھی اُس (اپنی سمجھے

ہوئے) پر اعتماد کرنا کیونکہ وہ (تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلا الہی ہے بصورت علم

الہی اس طرح سے کہ تم کو خبر ہی نہیں ہوتی۔

(ترجمہ) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب

کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا وارد الہی

وارد ہو جو اس کے لئے ایسے امر کو حلال کہے

جس کی حرمت شرع محمدی میں ثابت ہو چکی

ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کر دینا

(اور اس پر عمل نہ کرنا) جزا واجب کیونکہ

وہ تلبيس ہے اور اس پر حکم شرعی کی طرف

جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ

بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے

کہ بعد انقطاع رسالۃ ونبوۃ تحلیل و تحریم

کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت

طویل کر کے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے

ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں

تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں ہمیں نہایت توضیح

کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوۃ کا قول

منقول ہے بالیقین مآول اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ۱۸ میں آویگی

وہاں مکر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت

کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمہاری وہ

هَلَكَتْ وَهَلَكَ جَمِيعٌ مِنْ فِيهَا وَأَنْتَ
مَسْئُولٌ عَنْ أَقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ فِي
رِعْيَتِكَ الْخَارِجَةِ عَنْكَ وَالْمُداخِلَةِ
فِيكَ وَلَا تَعْرِفُ أَقَامَةَ الْحُدُودِ
عَلَيْهَا إِلَّا بِمَعْرِفَةِ شَرْعِ رَبِّكَ (كِبَرِيَّتِ
أَحْمَدِ عَلَى هَامِشِ الْبِوَاقِيتِ ج ۲ ص ۱۸۶)
بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت
شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۸۱) كَانَ (الْجَنِيْدُ ر) يَقُولُ عَلَيْنَا
هَذَا مَشِيدٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ رَمَحَتْ
ثَامِنٌ وَارْبَعُونَ ج ۲ ص ۹۳

(۱۸۲) وَكَانَ يَقُولُ الْيَزِيدُ إِذَا رَأَيْتُمْ
شَخْصًا مَتَرِبَعًا فِي الرِّهَاءِ فَلَا تَلْتَقُوا
الْبِدَا إِلَّا أَنْ رَأَيْتُمُوهُ مَقِيدًا بِالْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ (رَمَحَتْ ثَامِنٌ وَارْبَعُونَ ج ۲ ص ۹۳)
کا پابند نہ دیکھ لو۔

(۱۸۳) وَكَانَ يَقُولُ الطَّرِيقُ مَسْدُودَةً
عَلَى الْخَلْقِ إِلَّا عَلَى الْمُقْتَفِينَ أَثَارَ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رَمَحَتْ
ثَامِنٌ وَارْبَعُونَ ج ۲ ص ۹۴)

(۱۸۴) وَكَانَ يَقُولُ لَوْ كُنْتُ حَاكِمًا
لَضَرَبْتُ عُنُقَ مَنْ سَمِعَنِي يَقُولُ لَا
مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ أَوْ لَيْسَ لِي فِعْلٌ مَعَ اللَّهِ

کشتی ہے کہ جب اُسکیں رخنہ پڑ جاوے
تو تم بھی ہلاک ہو گے اور جتنے بھی اُسکیں
سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے
اپنی رعیت میں حدود النبیہ کے قائم کرنے
کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اُس
رعیت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اُسکیں
بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت
(ترجمہ) حضرت جنیدؒ فرماتے تھے
کہ ہمارا یہ علم کتاب و سنت سے موبد کیا گیا ہے
(خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ اجماع
و قیاس کے)

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہو امیں چار زانو
بیٹھا ہو اور بکھو تو تم اسکی طرف التفات
مت کرو جب تک کہ اسکو کتاب و سنت

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر
ان لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ ﷺ
علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گونج
ماتا جو یوں کہتا کہ لا موجود الا اللہ یا

لان ظاہر علامہ نفی غیر اللہ وھم
احکام التکالیف کلھا (مبحث
ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۷)

لا فاعل الا لا اشترک یونکہ ظاہر کلام اس کا
غیر اشترک نفی (علی الاطلاق) اور تمام
احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ حب کوئی
سوجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اس پر دلالت ہے
کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرتا ہو تو مستکر نہیں)

(۲) قال الشرائع اعلم رحمك
الله ان حقيقة الصوفي فقيه عمل
بعلمه لا غير فاورثه الله تعالى
بعلمه الاطلاع على دقائق الشريعة
واسرارها حتى صار احدهم مجتهدا
في الطريق والاسرار كما هو شأن الائمة
المجتهدين في الفروع الشرعية ولله
شعروا في الطريق واجبات ومحرمات
ومندوبات ومكروهات وخلاف
الاولى زائد اعلى ما صرح به بالشرعية
كما استنبط المجتهدون نظير ذلك
وقال بعد سطر ثم ما اختص به الصوفية
عن غيرهم علمهم بالطريق الموصلة
لهم الى العمل بالكتاب والسنة الخ
(ص ۹۷ ج ۲ بحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شراعی نے فرمایا
کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ
ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل
کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس
کی بدولت اس کو دقائق و اسرار شریعت
پر اطلاع عطا فرمادی یہاں تک کہ انہیں
بعضے طریق و اسرار میں مجتہد ہو گئے جیسے
فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان
ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق
میں واجبات و محرمات و مندوبات و
مکروہات و خلاف اولیٰ کو جو کہ تصریح شریعت
کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے
اسکے نظائر مستنبط کئے ہیں اور چند سطر
کے بعد ان کا ارشاد ہے کہ بمنجملہ ان امور کے
جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص

ممتاز ہیں ان کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو ان کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف
رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کریگا اور تدبیر نہ بتلاوے گا اور صوفی اس کا طریق
بتلاوے گا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو۔ بہر حال مقصود صوفی کا یہی وہی عمل بالکتاب

والسنتہ ہے)

(۲۲) قال لشعرانی والحق ان الاشتغال
بالفقه ليس هو بباطل انما هو اساس
للطريق فان من شان اهل الطريق
ان يكون جميع حركاتهم وسكناتهم
محروقة على الكتاب والسنة ولا يعرف
ذلك الا بالتبحر في علم الحديث والفقه
والتفسير (صلاح مبحث ثامن واربعتون)
(۲۳) قال لشعرانی وقد كان سيك
ابراهيم الدسوقي رحمه الله يقول
لو ان الفقيه اتى العبادات المأمورة
الشرعية بغير علة كما امره الله تعالى
لا ستغنى عن الشيئ لكنه اتى العبادات
بعلل وامراض فلذلك احتاج الى
طبيب يداوئها حتى يحصل له الشفاء
ومن ههنا استغنى التابعون عن الخلوة
والرياضة كما عليه تلامذة الاشباح
ولم ينقل عن احد منهم انه دون شيئاً
علاج الامراض الباطنة لعدمها في
عصرهم او قلتها جداً حتى لا تكاد توجد
فكان معظم اجتهادهم انما هو في
جمع احاديث الشريعة والمطابقة

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور
حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول
نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے
اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی
جميع حرکات و سکنات کتاب و سنت
پر ہمار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث
وفقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ
حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے
کہ اگر فقیہ عبادات و مامورات شرعیہ
کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الہی کی بجالاتا
تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا کیونکہ مقصود
حاصل تھا لیکن اُس نے عبادات کو
علل و امراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا
اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو
اسکی دوا کرے یہاں تک کہ اسکو شفا حاصل
ہو اور اسی لئے تابعین خلوت و ریاضت
سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے
مردین کرتے ہیں اور ان حضرات میں
کسی سے منقول نہیں کہ اُس نے امراض
باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدد کیا ہو کیونکہ

بینہا وہین الکتاب العزیز و هذا اہم
 یقین من اشتغالہم بعلاج امراض
 لعہا لا توجہ الی ان قال و جمیع من
 شطر عن ظاہر الشریعت انما ہو دخیل
 فیہم او غلب علیہ حال او کان مبتدئاً
 فی الطریق و اما الکاملون کالجندی و
 اضراب فطریقہم محررة علی الادب
 تحریر الذہب اذہم حماۃ الدین رضی اللہ
 تعالیٰ عنہم اجمعین (ص ۲۰ ج ۲ مبحث
 ثامن و اربعون)

یہ امراض اُن کے زمانہ میں یا معدوم
 تھے یا اس قدر قلیل تھے کہ قریب معدوم
 کے تھے اس لئے انکی بڑی کوشش احادیث
 کے جمع کرنے میں اور اُن کے اور قرآن مجید کے
 درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور
 یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے
 امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا شفاء
 وجود بھی نہ ہوتا (یعنی آنکو تو آئندہ ان امراض
 کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو
 شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہو
 وہ یا تو اُن میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق
 میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال اُن کا طریق سراسر
 ادب پر ہموار ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔
 (ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی
 قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف
 یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل
 ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ صول
 کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب
 انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا
 کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے
 ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری
 اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی
 جسکا یہ اعتقاد ہو اور اگر میں ہزار برس تک

(مکمل) وقد سئل لقاسم الجندی
 عن قوم یقولون باسقاط التکالیف و
 یرسمون ان التکالیف انما کانت وسبیلہ
 الی الوصول وقد وصلنا فقال صدقوا
 فی الوصول ولكن الی سقر والذی
 یسرق ویزنی خیر من یعتقد ذلک
 ولوانی بقیت الف عام ما نقصت
 من اورادی شیئاً الا بعذر شرعی اھ
 (ص ۲۱ ج ۲ مبحث سادس و عشرون)
 وقال الشیرازی قبل ذلک و قول بعض

العارفين ان السالك يصل الى
مقام يرتفع عنه التكليف مراده
بهذا التكليف ذهاب كلفة
العبادة فلا يصير عمل منها بل ربما
تلاذذ بفعل ما كانت نفسه تقصع
لفعله قبل ذلك (ص ۱۵)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے
اپنے اور آدمی بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں
(اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام
شرعی نے اس کے قبل فرمایا ہے کہ بعض
عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالك ایسے
مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف

مرتفع ہو جاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد
ان کی) کلفت عبادت کا مرتفع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ
بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اس کے قبل اس کا
نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۲۵) قال الشيخ محي الدين في الباب
الثالث والسبعين من الجواب السابع
والخمسين وقد قرنا التكفير مع علماء
عصرنا ونحن نغذرهم في ذلك لانه
ما قام عندهم دليل على صدق كل
واحد من هذه الطائفة وهم
مخاطبون بغلبة الظن وما اعتدوا
به قولهم لو صدقت القوم في كل
ما يدعوننا لدخل الخلل في الشريعة
فلذلك سدنا الباب قال الشيخ
محي الدين ونعم ما فعلوه ونحوه نسلم
لهم ذلك ونصوبهم فيه ونحكم
لهم بالأجر التام على ذلك ولكن

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تہذیب
باب ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ
ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ
تکفیر کا پیش آیا اور ہم ان کو اس باب
میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے
نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد
کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں
ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے
سمجھ لیں) اور ان کو (شریعت سے)
یہی خطاب ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کریں
(اور ان کو غلبہ ظن اسی کا ہوا) اور غلبہ
ان کے عذروں کے انکا یہ مقولہ ہے کہ
اگر ہم اس جماعت کی تمام دعووں میں

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع ہو جاوے اسلئے ہم نے سد باب کر دیا حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب کیا اور ہم اس فعل کو اُن کے لئے مسلم رکھتے ہیں اور آئیں انکی تصویب کرتے ہیں اور ہمیں اُن کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں

اذالم یقطعوا بان ذلك الولى مخطئ
فی مخالفتهم فان قطعوا بخطاه فلا عذر
لهم فان اقل الاحوال ان یزولوا ولا یلزم
المذکورین منزلة اهل الكتاب
لا یصدقونهم ولا یکذبونهم اھ
ملخصاً راجعاً ۲ مبحث سابع واربعون

لیکن اسی وقت جبکہ وہ علماء اس بات کا حکم قطعی نہ کریں کہ یہ ولی اُن کے خلاف کرنے میں خطا کا رہے (کیونکہ اُن کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جس پر قطعی حکم خطا کا کیا جاسکے) اور اگر اسکی خطا کا قطعی حکم کریں تو پھر اُن کے پاس (اس کا) کوئی عذر نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا) کیونکہ ادنی حالت یہ ہے کہ اولیاء مذکورین کو اہل کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ اُن کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر قطعی اُنکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **ف** (۱) اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ اُنکو معذور بلکہ باجر تمام ماجر کہ ہے ہیں اور اُن کے فتویٰ کو تسلیم اور اُن کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ منشأ اُن کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرعاً لگائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنادیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **ف** (۲) تعلیم الدین باب ششم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہ انتہا تک لکھا جاوے قشیرہ میں حضرت ذوالنون مصری و سرّی سقّی و ابوسلیمان احمد ابن ابی الحواری ابو حفص صداد و ابو عثمان ولوری و ابوسعید خزازی و اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس گنگوہی و قوت القلوب ابوطالب علی وغیرہ یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے

فصل دوم شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت۔

(علہ) کان الشیخ محمد الدین الفیروز آبادی صاحب القاموس فی اللغة يقول لم يبلغنا عن احد من القوم انه بلغ في علم الشريعة والحقيقة ما بلغ الشيخ محي الدين ابداء كان يعتقد غاية الاعتقاد وينكر على من انكر عليه يقول لم تزل الناس منكبين على الاعتقاد في الشيخ وعلى كتابته مؤلفاته بحال الذب في حياته وبعد وفاته الى ان قال الذ ا قوله والتحقيق وادين الله تعالى بدين الشيخ محي الدين كان شيخ الطريقة حالا وعلما وامام التحقيق حقيقة ورسما ومحبي علوم العارفين فعلا واسما الى اخر ما قال واطال (فصل اول ص ۲۷)

وقال وبالحمله فما انكر على الشيخ الا بعض الفقهاء القرا الذين لاحظ لهم في مشرب المحققين واما جمهور العلماء والصوفية فقد اقرروا باننا امام اهل التحقيق والتوحيد واننا في العلوم الظاهرة فريد وحيد (فصل اول ص ۲۸)

(ترجمہ) شیخ محمد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کہتے تھے ہم کو قوم میں سے کسی کے متعلق یہ روایت نہیں پہونچی کہ کوئی شخص کبھی علم شریعت و حقیقت میں اس درجہ کو پہونچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین پہونچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجہ کے معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نیکر رکھتا ہو وہ اُس پر نیکر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور ان کے مؤلفات کو آپ زہر سے لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے انکی حیات میں بھی اور انکی وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ جس امر کا میں قائل ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں اور اس کے موافق اللہ تعالیٰ کیسے معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام اہل تحقیق تھے حقیقت بھی اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے احیاء کرنے والے تھے فعلاً بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام

یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہاء خشک نے نیکر کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیہ تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں اور علوم ظاہرہ میں یکتا و یگانہ ہیں۔

(۱۸) قال الشيخ السراج الدين الخزوني
 شيخ الاسلام بالشام اياكم ولا نكار على
 شي من كلام الشيخ محي الدين فان محوم
 الاولياء مسمومة وهلاك ادیان مبغضهم
 معلومة ومن ابغضهم تنصروا فوات على
 ذلك ومن اطلق لسانه فيهم بالسب
 ابتلاه الله بموت القلب (فصل اول)
 هو جانا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور
 جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو موت قلب
 میں مبتلا کرتا ہے۔

(۱۹) ومن اثنى عليه ايضاً الشيخ
 كمال الدين الزملكاني رحمه الله وكان
 من اجل علماء الشام (فصل اول ص ۹)
 (۲۰) وكذلك الشيخ قطب الدين الهروي
 وقيل له لما رجع من الشام الى بلاده
 كيف وجدت الشيخ محي الدين فقال
 وجدتته في العلم والزهد والمعارف
 بحرا زاخرا لا ساحل له (فصل اول ص ۹)
 میں اور معارف میں ایک دریائے زخا زنا پیدا کیا۔

(۲۱) ومن اثنى عليه الشيخ صلاح الدين
 الصفدي في تاريخه علماء مصر وقال
 من اراد ان ينظر الى كلام اهل العلوم
 الدنيّة فليتنظر في كتب الشيخ محي الدين

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی
 جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے
 کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ)
 نکیر کرنے سے بہت بچانا کیونکہ اولیاء کے
 گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے
 اُن کا گوشت کھانا مملک ہے) اور اُن
 سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد
 ہو جانا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور
 جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو موت قلب

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے شناخواتوں
 کے کمال الدین زملکانی بھی ہیں اور یہ اجل
 علماء شام سے تھے۔

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین
 حموی (اُن کے شناخوات تھے) اور جب یہ
 شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا
 گیا کہ اپنے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا
 انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے شناخواتوں
 کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ
 علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے
 کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا

ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ (فصل اول ص ۹)

(ع ۴) وسئل الحافظ ابو عبد اللہ الذہبی عن قول الشيخ محي الدين في كتابه الفصوص انه ما صنع الا باذن من الحضرة النبي فقال الحافظ ما اظن ان مثل هذا الشيخ يكذب اصلا مع ان الحافظ الذہبی كان من اشد المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية -

(فصل اول ص ۹)

پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی -

(ع ۵) ومن اثنى عليه الشيخ قطب الدين الشيرازي وكان يقول ان الشيخ محي الدين كان كاملا في العلوم الشرعية والحقيقية ولا يقدح فيه الا من لم يفهم كلامه ولم يؤمن به كما لا يقدح في كمال الانبياء عليهم الصلوة والسلام نسبتهم الى الجنون

(ترجمہ) اور منجملہ ان کے ثنا خواں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت میں کامل تھے اور ان کی شان میں وہی شخص جرح قرح کرتا ہے جو ان کے کلام کو نہیں سمجھتا اور (اس لئے) اسکی تصدیق نہیں کرتا (مگر یہ ان کے کمال میں قاصح نہیں جیسا

ع ۵ کہا نقلہ عنہ الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان ثم ذکر الحافظ اقوال اخرين فيه اشوا عليه منهم ابن المديني ثم قال الحافظ بعد نقل قول لکمال ابن الزمکانی فی الثناء عليه مانصه و انما ذكرت كلامه وكلام غيره من اهل الطريق لانهم اخرجت بحقائق المقامات من غيرهم لدخول فيها وتحققهم بها ذوقا مخبرين عن عين اليقين ونعم ترجمته بقول له وبالحمل فکان كبير القدر من سادات القوم (رج ۵ ص ۲۱۵ فی محمد بن علی بن محمد الحافی ۱۲ منہ -

ع ۵ المتوفى سنة ۵۱۵ منہ -

چاہے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا کرے

(ترجمہ) حافظ ابو عبد اللہ ذہبی (صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو حضرة بنو یہ کی اذن سے بنایا ہے پوچھا کیا انھوں نے فرمایا میں یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کتاب حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ

والسحر علی لسان من لم یؤمن بهم
(فصل اول ص ۹)

حضرت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام
پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے

انکو جنون و سحر کی طرف منسوب کیا جاتا ان حضرات کے کمال میں قارح نہیں۔

(۸) وكان الشيخ مؤيد الدين الجندی
يقول ما سمعنا بأحد من أهل الطريق
اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محي الدين
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) شیخ مؤید الدین جندی
فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق
میں سے نہیں سنا کہ وہ اُن علوم پر مطلع
ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں۔
(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین
سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین
کا قول گذرا)۔

(۹) وكذلك كان يقول الشيخ شهاب الدين
السهروردي (فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر
گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے تھے
اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین
کامل محقق صاحب کمالات و کرامات
ہیں شعرائی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ (چند)
بزرگوار ایسے شخص پر سخت تکبر کرنے والے
تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۱۰) و كذلك كان يقول الشيخ
كمال الدين الكاشي وقال فيه انه
الكامل المحقق صاحب الكمالات
والكرامات قال شعرا في معان هولا
الاشياء كانوا من اشد الناس انكارا
على من يخالف ظاهر الشريعة۔
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی
نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ
شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۱) و من اثني عليه ايضا الشيخ
فخر الدين الرازي وقال كان الشيخ
محي الدين وليا عظيما (فصل اول ص ۹)
(۱۲) وسئل الامام محي الدين النووي
عن الشيخ محي الدين بن العربي قال تلك
امته قد خلت ولكن الذي عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نووی
سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا
انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انہ مجرم علی کل عاقل ان یسعی
الظن یا حد من اولیاء اللہ عز وجل
و یحب علیہ ان یؤول اقوالہم و
افعالہم ما دام لم یلحق بدرجتہم
ولا یعجز عن ذلك الا قلیل التوفیق
قال فی شرح المہذب ثم اذا اول
قلیول کلامہم الی سبعین وجہا
ولا نقبل عنہ تاویلًا واحدًا فاذا
لا تعنتاھ (فصل اول ص ۹)

اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گدرا ہوا اور انھوں نے شرح مہذب میں فرمایا کہ
پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو
اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کریں گے (کہ ایک
دو احتمال نکال کر پھر انکو رد کر کے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (و عناد) ہے۔
(ع ۱۳) ومن اثنی علیہ ایضاً الامام ابن
اسعد الیافعی و صرح بولایۃ العظمی
کہا نقل ذلك عن شیخ الاسلام فی شرحہ
للروض قال ومن عادى اولیاء اللہ فکان
عادى اللہ وان کان لم یبلغ حد التکفیر
الموجب للخلود فی النار۔

(فصل اول ص ۹)

(ع ۱۴) ومن اثنی علیہ ایضاً من مشائخنا
محمد المغربي الشاذلی شیخ الجلال السیوطی

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال
نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں) لیکن
ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب
عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ
میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور
اوپر واجب ہے کہ اُن کے اقوال و
افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ
اُن کے درجہ تک نہ پہنچے (اور وہاں تک
پہنچنے پر پھر اسکو حق ہے کلام کرنے کا)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ
کی شناکی ہے اور اُن کی ولایت عظمیٰ کی
تصریح کی ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے اُنکی
شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی
کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت
کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے
گویہ (عداوت رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک
نہ پہنچا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔
(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے
محمد مغربی شاذلی سے بھی جو کہ جلال سیوطی

وترجمہ باندہ مری العارفین کہا ان
المجنید مری المریدین (فصل اول ص ۱۵)

عرفان کے جیسا حضرت جنید مری ہیں اہل ارادت کے۔

(۱۵) قال (الشیخ سراج الدین المحزومی)
وقد شرح کتابہ الفصوص جماعة من
الاعلام الشافعیة وغيرهم منهم الشیخ
بدالدین بن جماعة الخ (فصل اول ص ۱۶)

سے شیخ بدالدین بن جماعة بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(۱۶) قال (الغیر ونا ابادی) وقد
کان قاضی القضاة الشیخ شمس الدین
الخوجی الشافعی یجد من خدمته العبد
(فصل اول ص ۱۷)

ربکا وکان الشیخ عزالدین بن عبد السلام
یقول ما وقع الا نکار من بعضهم علی
الشیخ الارفقاء بضعفاء الفقهاء الذین
لیس لهم نصیب تام من احوال الفقراء
خوفنا ان یفرسوا من کلام الشیخ
امر الایوان الشریع فیصلوا واولانهم
صحبوا الفقراء عرفوا مصطلحهم و
امنوا من مخالفت الشریعة قال الشیخ
واعاما اشاعه بعض المنکرین عن الشیخ
عزالدین بن عبد السلام وعن شیخنا
الشیخ سراج الدین البلقینی انما امر

کے شیخ ہیں اُن پر ثنا کی ہے اور اس عن خان
سے اُن کا ذکر کیا ہے کہ وہ مری ہیں اہل

(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے لکھا
کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک ہی
جماعت نے کی ہے جنہیں مشاہیر شافعیہ
بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں اُن میں

(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا
کہ قاضی القضاة شیخ شمس الدین خوجی
شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی
طرح کرتے تھے۔

(ترجمہ) شیخ عزالدین بن عبد السلام
فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نکیر واقع
ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعیف فقہاء کی رعایت
سے ہوا ہے جنکو فقراء کے احوال سے بہرہ
وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے
کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شریع
کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ
فقہاء فقراء کی صحبت میں رہے ہوتے تو
ان کی اصلاحات کو پہچانتے اور مخالفت
شرعیہ سے ماسون رہتے امام شعرانی
فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

یا حراق کتب الشیخ فکذب و نروا الخ
(فصل اول ص ۱)

شیخ کی کتابیں جلا کر حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔
۱۹۱۸ء لذر قول الشیخین فیہ)

وقال الشیخ سراج الدین المخزومی کان
شیخنا شیخ الاسلام سراج الدین البلقینی
وکن لك الشیخ تقی الدین السبکی منکران
علی الشیخ فی بدایۃ امرہما ثم رجعا عن
ذلك حین تحققا کلامہ و تاویل مرادہ
وندما علی تقریظہما فی حقہ فی البدایۃ
وسالما لہ الحال فیما اشکل علیہما عند
الذہابۃ فمن جملۃ ما ترجمہ بہ الامام
السبکی کان الشیخ محی الدین آیۃ من
آیات اللہ تعالیٰ وان الفضل فی زمانہ
رحی بمقالیدہ الیہ وقال لا اعرف الا یہ
ومن جملۃ ما قالہ الشیخ سراج الدین
البلقینی فیہ حین سئل عنہ ایاکم ولا نکا
علی شیء من کلام الشیخ و اطال الی ان
قال ولہم ازل تبتع کلامہ فی العقائد
و غیرہا و اکثر من النظر فی اسرار کلامہ
و رابطہ حتی تحققت بمعرفۃ ما ہو
علیہ من الحق و وافقت الجہم الغفیر
المعتقدین لہ من المخلوق و حمدت اللہ

عز الدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے
شائع کیا ہے کہ ان دونوں حضرات نے

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی
(مذکور ص ۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ
سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین
سبکی ابتداء میں شیخ ابن العربی پر نکیر رکھتے
تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے
رجوع کر لیا جب ان کے کلام کی اور تفسیر
مراد کی ان کو تحقیق ہو گئی اور ابتداء میں جو
ان کے حق میں تقصیر واقع ہوئی تھی اس پر ان
ہوئے اور انتہا میں ان کے حال کو ایسے
امور میں جو ان پر شبہ رہے مسلم رکھا سو
امام سبکی نے جو ان کا ترجمہ ذکر کیا ہے شہر
سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیۃ من آیات اللہ
تھے اور فضیلت نے ان کے زمانہ میں اپنی
کنجیاں انکی طرف پھینک دی تھیں اور کہہ دیا تھا
کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا (جسکو
کنجیاں سپرد کروں) اور شیخ سراج الدین
بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ ان سے
ان کی نسبت پوچھا گیا ان کا یہ قول ہے
کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام
طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عز وجل اذ لم اكتب في ديوان الغائبين
عن مقامه المجاهدین لكراماته و
احواله اھ (فصل اول ص ۱)
ثم قال المخرومي فمن نقل عن الشيخ
تقي الدين السبكي او عن الشيخ
سراج الدين البلقيني انهما بقيا على
انكارهما على الشيخ محي الدين الى ان ماتا
فهو مخطئ (فصل اول ص ۱)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُس کے
کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت
سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ حسین مرحوم
پر وہ قائم ہیں اسکی معرفت کی مجبوت تحقیق
ہو گئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد
ہیں میں نے اُن کی موافقت کر لی اور میں نے
اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے
دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے

غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے سنکر ہیں پھر مخزومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ
تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر
وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے و ادھر کے ممبر شیخ بلقینی
کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتداء میں نکیر کا اثبات ہے
سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہوا اور اگر شیخ عز الدین کا نکیر بھی ثابت ہو جاوے
وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہو گیا
ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلاسی خود شیخ عز الدین
کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عز الدین کی مجلس میں زندقہ کی مثال میں
شیخ محی الدین کا نام لیا عز الدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ اہل
قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے
ستحیر دیکھ کر فرمایا کہ وہ مجلس فقہاء کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول ص ۱)
پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہو گیا ہو۔

(ترجمہ) اعماد بن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ
سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ
محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

(منہ) وسئل اعماد بن کثیر رحمہ اللہ
عن مخطئ الشيخ محي الدين فقال اخشى
ان يكون من مخطئ هو المخطئ وقد انكر

قوم علیہ فی قعول فی المہالک۔

(فصل اول ص ۱)

قوم نے ان پر نکیر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(ص ۱) و قد صنعت الجلال السیوطی

کتایا فی الرد عن الشیخ محی الدین سماہ

تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی و

کتایا اخر سماہ قمع المعارض فی نصرة

ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ

برہان الدین البقاعی بمصر۔

(فصل اول ص ۱)

(ص ۱) و فی المعروضات المزبورة (یعنی

معروضات المفتی ابی السعود) ما

معناه من قال عن فصوص الحکم

للشیخ محی الدین ابن العربی انه خارج

عن الشریعة و قد صنعت للاضلال

ومن طالعہ ملحد ما ذایلزمہ اجاب

نعم فیہ کلمات تبائن الشریعة الی

قولہ لکننا تیقنا ان بعض الیہود فتر

علی الشیخ قدس اللہ سرہ (در مختار

باب المرتد)

نے ایسے کلمات شیخ پر افترار کئے ہیں کہ یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا

مأول۔ علامہ شامی نے اس تیقن میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد العزیز

فرمایا مجھ کو ہی خوف ہے کہ جو شخص ان کو

غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک

ترجمہ (ترجمہ شیخ جلال الدین سیوطی نے شیخ

محی الدین کی طرف سے جواب دہی کیلئے

ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام تھا

ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک

اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا

قمع المعارض فی نصرة ابن الفارض جس وقت

شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع

ہوا تھا۔

(ترجمہ) معروضات ابوسعود میں

یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے (کسی نے

سوال کیا) کہ جو شخص فصوص الحکم کی نسبت

یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور

شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف

کیا ہے اور جو اسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے

تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے

جواب دیا کہ واقعی ہمیں کچھ ایسے کلمات

ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن

ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض یہود

نے ایسے کلمات شیخ پر افترار کئے ہیں کہ یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا

مأول۔ علامہ شامی نے اس تیقن میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد العزیز

نابلسی کی کتاب الرد المتین علی مفتقص العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابوسعود کہ اعظم علماء زمانہ ہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(۲۳) وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذائرين بعض فضله طوعا بكل فن من اهله واذا اطلق الشيخ الاكير في عرف القوم فهو المراد وقامه في طعن طبقات المتأوی رد المحتار تحت القول المذكور)

(۲۴) وللحق ابن كمال باشا فتوى قال فيها بعد ما ابدع في مدحه وله مصنفات كثيرة منها فصوص حكيمة وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهومة النصح المعنى وموافق الاموال لغير الشرح النبوي وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر ون اهل الكشف والباطن ومن لم يطلع على المعنى المرام يحجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله لا تنفق ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صفيحة)

سمع وبصر وقلب ان سب سے باز پرس ہوگی۔

(ترجمہ) اور تمھارے لئے زروق اور دوسرے علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتا ہے (ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتویٰ ہے انھوں نے اسمیں بعد روح بدیع شیخ کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں ان میں ایک فصوص حکمیہ ہے ایک فتوحات مکیہ ہے ان کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الہی وشرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اسی پر یہ مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے اسی چیز کی پیروی ست کرو جسکی تم کو تحقیق نہیں بلاشبہ

(۲۵) خود شیخ عبد الوہاب شرعی کہ اجلہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ ان ہی کی کتاب

یواقیت سے ماخوذ ہیں اور در مختار میں بعد عبارت ۲۲ کے ان کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبدالوہاب الشعرائی سیمانی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطرة من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وبالله التوفیق **ق** اس مدعا میں لا تعد ولا تحصى شہادات ہیں اختصار کیلئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے :-
(ع ۱) قال الشعرائی واوصی کل من عجز الی قولہ ولا یتعداہ اھ۔
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (ع ۱) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علماء کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(ع ۲) وقال ایض وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ الوقف اھ۔
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (ع ۲) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جنکا کتاب سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہونہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراض کرے۔

(ع ۳) قال الشعرائی وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه انما هو لعلو مراقبه وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وباعليه الجمهور فهو مدسوس عليه کہا اخیر فی بذلک سیدی الشیخ ابوالطاهر المغربي نزیل مکتہ المشرفۃ ثم اخرج لی نسخة الفتوحات التي قابلهما علی نسخة الشیخ التي بخطه فی مدینة قونیة فلم
(ترجمہ) اور شیخ ابن العربی کا کلام جسقدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اسکا سبب اس کلام کا بلند پایہ ہونا ہے اور جسقدر ان کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابوالطاهر مغربی نزیل مکہ نے مجھ سے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد میرے دکھلانیکے

ار فیہا شیئاً ما کنت توقفت فیہ
و حذفہ حین اختصرت الفتوحات
(فصل اول ص ۷)

لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا جسکو حضرت
شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا شیخ کے
خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو

میں نے اُس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنہیں مجھ کو تردد تھا اور
فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے اُن کو حذف کر دیا تھا **ف** اور شرانی نے اس کے
بعد چند واقعات ان دسائس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں
مفسدین نے کچھ عبارتیں ملح بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں
پر اعتراض کرنے کے بھی جہمال تجویز کرنے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دئے ہوں۔

(۷۱) وکان ابو عبد اللہ القرشی
یقول من غصب عن ولی اللہ عز وجل
ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمیت
حتی تفسد عقیدتہ ویخاف علیہ
من سوء الخاتمہ (فصل اول ص ۷)

(ترجمہ) اور ابو عبد اللہ قرشی
فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی
تنقیص کرے اُس کے قلب میں ایک زہر
آلود تیر (قمر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں
یہاں تک کہ اُس کے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں

اور اُس پر سور خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالت و ثبوت
کے سبب اکابر کی تنقیص اور اُن پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(۷۲) وکان ابو تراب النخشی
یقول اذا الف القلب الاعراض عن
اللہ صحبتہ الوقیعتہ فی اولیائہ
(فصل اول ص ۷)

(ترجمہ) ابو تراب نخشی فرماتے تھے
کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا جوگر ہو جاتا ہے
تو اولیاء اللہ کی غیبت اُسکی لازم حال ہو جاتی
ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان

حق پر طعن و تشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(ترجمہ) اور شیخ سراج الدین مخزومی
نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں شیخ

(۷۳) وقد صنف الشیخ سراج الدین
المخزومی کتاباً فی الرد عن الشیخ علی الدین

۷۴ فی القاموس غرض منہ نقص و وضع من قدرہ ۱۲ سنہ

وقال کیف یسوخ لاحد من امثالنا
الا نکاز علی عالم یفهم من کلامه
فی الفتوحات وغیرها وقد وقف
علی ما فیها نحو من الف عالم وتلقوها
بالقبول (فصل اول ص ۹)

اور ان کو قبول کر چکے ہیں۔ ف اسمیں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں
(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ
سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا ان کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم
رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لیکر
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزیلات
موصیہ وغیرہ میں ہیں جو ان اہل اشارات
پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں پھر
ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے
طریق سے نابینا تھی انھوں نے ان مضامین
میں ان کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے
سبب انکی تکفیر کی اور ان لوگوں کو شیخ کی
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو ان کو اسکے ایضاح

محمی الدین کی طرف سے جواب دے ہیں
اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ
ان کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو
ہم نہیں سمجھے اس پر اعتراض کریں حالانکہ ان مضامین
پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں
اور ان کو قبول کر چکے ہیں۔ ف اسمیں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں
(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ
سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا ان کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم
رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لیکر
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزیلات
موصیہ وغیرہ میں ہیں جو ان اہل اشارات
پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں پھر
ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے
طریق سے نابینا تھی انھوں نے ان مضامین
میں ان کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے
سبب انکی تکفیر کی اور ان لوگوں کو شیخ کی
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو ان کو اسکے ایضاح

بدلاً ہا وتطبیقاتھا و عرفوانتا علیہا
ومقدما تھالنا لوالثمرات المراجعة ولم
یبائن اعتقادہم اعتقادہ الی قولہ
ولم ازل انتبع کلامہ (فصل اول)

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ
شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور روابط
ہیں اور کچھ اشارات و ضوابط ہیں اور
(قرائن سے) کچھ مضامین محذوف ہیں

جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہاں کے نزدیک مجہول ہیں
اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور ان کے نتائج و مقدمات
کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک ان کو رسائی ہوتی اور ان کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف
نہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ ان کے کلام کو تتبع کرتا رہا (انکا یہ قول
فصل دوم میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے
سمجھنے کے لئے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو
یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

(م) قال الشعرانی اعلم رحمک اللہ
انہ لا یجوز الا نکار علی القوم الا بعد معرفتہ
مصطلحہم فی الفاظہم ثم اذا رأینا بعد
ذلک کلامہم مخالفاً للشریعتہ رمیناہ
وقال الشیخ محمد الدین الفیروز آبادی
صاحب کتاب القاموس فی اللغۃ لا یجوز
لاحداث ینکر علی القوم بیادی الرأی
لعلمہم انہم فی الفہم والكشف قال
ولم یبلغنا عن احد منہم انہ امر بشیء
یہدم الدین ولا نہی احد عن الوضوء
ولا عن الصلوۃ ولا غیرہما من فرائض
الاسلام و مستحباتہ انما ینکمون بکلام

(ترجمہ) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ
جانتا چاہئے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض
کرنا بدوہ اس کے کہ انکی عبارات میں ان کی
اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے
بعد جب ہم ان کے کلام کو شریعت کے خلاف
دیکھیں گے تو اسکو پھینک دیں گے اور شیخ
محمد الدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی
شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر
محض سرسری نظر سے اعتراض کر دے کیونکہ
انکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے۔
(معارض کی وہاں تک رسائی ہی نہیں ہوتی)
اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو کسی بزرگ

يدق عن الافهام وكان يقول قد
يبلغ القوم في المقامات ودرجات
العلوم الى المقامات المجردة والعلوم
المجردة التي لم يصرح بها في كتاب
والسنة ولكن اكابر العلماء والعاملين
قد يردون ذلك الى الكتاب والسنة
بطريق دقيق بحسن استنباطهم وحسن
ظنهم بالصالحين ولكن ما كل
احد يتريص اذا سمع كلاما لا يفهم
يل يبادر الى الانكار على صاحبه و
خلق الانسان عجولا (فصل ثانی ص ۱۱)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے
کسی ایسی بات کا حکم دیا جو دین کی بام
ہو اور نہ کسی کو وضو رکھنے سے منع کیا نہ نماز سے
اور نہ اسلام کے کسی فرض یا استحک سے جب
وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو
اس کا کب احتمال ہے البتہ صرف اتنی بات کہ
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام
سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی
یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم
مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی

کتاب و سنت میں تصریح نہیں کی گئی لیکن اکابر علماء رباعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط
اور صلیار کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب و سنت کی طرف راجع کر دیتے ہیں
لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ
صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادرت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔
فت ہمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نہ کرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہو انکی
اصطلاحات جانتے پر اور ان کے رتبہ تک پہونچنے پر پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر
قرآن و حدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے
تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں
جب تک کہ ان کے طریق پر سلوک نہ اختیار
کرے اور (اسکے بعد) ان کے اقوال و افعال
کو کتاب و سنت کے خلاف دیکھے باقی (رد و رد)

(۹) وكان شيخ الاسلام المخزومي يقول
لا يجوز لاحد من العلماء الانكار على الصوفي
الا ان يسلك طريقهم ويبري افعالهم
واقوالهم مخالفا للكتاب والسنة واما
الاشاعة عنهم فلا يجوز الانكار عليهم

ولا سبهم واطال فی ذلك ثم قال بالحجۃ
فاقل ما یحق علی المنکر حتی یسوغ لهم الله
بالانکار ان یعرف سبعین امراً ثم بعد ذلك
یسوغ له الانکار منها غوصه فی معرفۃ
معجزات الرسل علی اختلاف طبقاتهم
وكرامات الاولیاء علی اختلاف طبقاتهم
وایمن بها وبعقدان الاولیاء یرثون
الانبیاء فی جمیع معجزاتهم الاما استثنی
ومنها اطلاع علی کتب التفسیر والتاویل
وشرائطه وبتبحر فی معرفۃ لغات العرب
فی مجازاتها واستعاراتها حتی یمیل الغایۃ
ومنها کثرة الاطلاع علی مقامات السلف
والخلف فی معنی آیات الصفات واخبارها
ومن اخذ بالظاهر من اول ومن دلیله
ازحرج من الآخر ومنها تجرۃ فی علم الاصلیین
ومعرفۃ منازع ائمتنا الکلام ومنها هو
معرفة اصطلاح القوم فیما عبروا عنه من
التجلی الذاتی والصوری وما هو الذات
وذات الذات ومعرفة حضرات الاسماء
والصفات والفرق بین الحضرات بین
الاحدیۃ والوحدانیۃ والواحدیۃ ومعرفة
الظهور والبطون والازل والابد عالم
الغیب والکون والشهادة والشیئون

تحقیق) انکی خبریں شائع کرنا سو (اس طرح ہی)
انہر اعتراض کرنا یا ان کو برا کہنا یہ جائز نہیں
اور آسمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ
جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار
کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل ہے
اسکے بعد انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے۔
منجملہ ان ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے
اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے
ہوئے ان کے معجزات اور کرامات کی معرفت
میں غواص ہو۔ اور ان کی تصدیق کرتا ہو
اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات
انبیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے
ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ
ان کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و
تاویل اور اسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز
لغات عرب کے مجازات واستعارات کی معرفت
میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجہ کمال تک پہنچ
گیا ہو اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ آیات و احادیث
صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے
مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے
ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے
اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجع ہے اور
منجملہ ان کے علم اہل مہول میں تبحر ہو اور ائمہ

علم الماہیۃ والہویۃ والسكر والمحبۃ
ومن هو الصادق فی السكر حتی یسأخ
ومن هو الكاذب حتی یواخذ و غیر ذلك
فمن لم یعرف مرادہم کیف یحل كلامہم
ان یذكر علیہم بالیس من مرادہم۔
(فصل ثانی ص ۱۱)

کلام کے مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہو اور
مبغلا ان کے اور یہ سب زیادہ اہم ہے یہ ہے
کہ صوفیہ جن عنوانات سے (مقصود کی) تعبیر
کرتے ہیں ان میں ان کی اصطلاحات کو جانتا ہو
(وہ عنوانات یہ ہیں) جیسے تجلی ذاتی و صوری
اور ذات کیا ہے اور ذات الذات کیا ہے اور

حضرات اسماء و صفات کی معرفت اور ان حضرات میں فرق اور احدیت و وحدانیت و واحدیت میں
فرق اور ظہور و بطون اور ازل اور ابد اور عالم الغیب و الکون و عالم الشہادۃ و الاشئون اور علم الماہیۃ
والہویۃ اور سکر و محبت کی معرفت رکھتا ہو اور یہ کہ سکر میں کون صادق ہے جس سے چشم پوشی کیجا
اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اسکے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص
ان کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ ان کے کلام کو کس طرح حل کر گیا یا ان پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کر گیا
جو ان کی مراد ہی نہیں ف اسمیں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع و محقق نہ ہو اس کا خاموش ہی ہونا کم
(مرتبہ) شیخ محمد الدین صاحب قامول
فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم و مکتبہ)
کو زیبا نہیں کہ اہل عطایا و مواہب (یعنی اہل
(مرتبہ) شیخ محمد الدین نے فتوحات کے
باب چوں میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ
بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیہ کے
کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے رہے اور تمھارے
لئے امام احمد ابن سیرک کا واقعہ کافی ہے کہ وہ

(مرتبہ) وکان الشیخ محمد الدین یقول لا
ینبغی لاحد من اهل الفكر والنظر الاعتراض
على اهل العطايا والمواهب (فصل ثانی ص ۱۱)
علوم موبہ) پر اعتراض کریں۔

(مرتبہ) و ذکر الشیخ محمد الدین فی الباب الرابع
والخمسین من الفتوحات فی کلام طویل ما
ولم یزل علماء الظاہر فی کل عصر یتوقفون
فی فہم کلام القوم وناہیک بالامام احمد
بن سیرک حضور ہوا مجلس التجنید فقیل لہ
ما فہمت من کلامہ فقال لا ادری بالقیل
ولکن اجد کلامہ صولۃ فی القلب ظاہر

ایک روز حضرت جنید کی مجلس میں حاضر تھے
ان سے پوچھا گیا کہ تم نے ان کے کلام سے کیا
سمجھا انھوں نے فرمایا کہ مجھ کو کچھ معلوم نہیں ہوا

تدل علی عمل فی الباطن واخلاص فی الظہر
ولیس کلامہ کلام مبطل انتہی (فصل
ثالث ص ۱۶)

اُن کا کلام صاحب باطل کا سا کلام نہ تھا۔
(ع ۱۶) وسال الاستاذ علی بن وفارہ من
بعض العارفين علی لسان بعض المعتزین
لم دون هؤلاء العارفين معارفهم واسرارهم
التي تضر بالقاصدين من الفقهاء وغيرهم
فاجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان
من دون المعارف والاسرار لم يدونها للجهل
بل لولای من يطالع فيها ممن هو ليس باهلها
لنہا عنہا (فصل ثالث ص ۱۷)

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی انک
شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن
اور اخلاص فی الظہیر پر دلالت کرتی تھی اور

(ترجمہ) استاد علی بن وفارہ نے بعض عارفین
سے بعض معتزین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان
عارفین نے اپنے معارف واسرار کو جو غیر کاملین
فقہار وغیرہم کو مضرب ہو کیوں مدون کیا انہوں نے
ایک طویل جواب دیا اسکے بعد بطور خلاصہ
جواب کے فرمایا کہ تمکو جواب کیلئے یہ سمجھنا
کافی ہے کہ جنہوں نے معارف واسرار کو مدون
کیا ہے تمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص

کو مطالعہ کرتے ہی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ
وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کر کے اُن کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں)۔

(ترجمہ) اور بعض عارفین کا قول ہے
کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ
کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہماری طریق پر ہو
(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی طرح

جنید و شبلی وغیرہم علم توحید (عارفانہ)
کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے
دروازوں کو قفل لگا کر اور انکی کجیاں اپنے
کوٹھے کے نیچے رکھ کر امام شہرانی
فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان نے

(ع ۱۷) وكان بعض العارفين يقول نحن
قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن من
اهل طريقنا الخ (فصل ثالث ص ۱۸)
(ع ۱۸) وقد كان الحسن البصري وكذلك
الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقررون علم
التوحيد الا في قعر بيوتهم بعد غلق
ابوابهم وجعل مقايضها تحت وركبتهم
قال لشعرائي وما ذلك الا لدقة ما هم
ولا يجوز لاحد ان يعتقد في هذه السأ

انہم ما یخفون کلامہم الا لکونہم
فیہ علی ضلال حاشاہم من ذلک
(فصل ثالث ص ۱۸)

لوگ غلطی پر تھے (اسلئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔
(۱۵) وکان الامام ابو القاسم القشیری

یقول نعم ما فعل القوم من الرموز
فانہم انما فعلوا ذلک غیرۃ علی طریق
اہل اللہ عز وجل ان تظہر لغيرہم
فیہم ہوا علی خلاف الصواب فیضلوا
فی انفسہم ویضلوا غیرہم ولذلک
نہوا المریدان یطالع فی رسائل القوم
لنفسہم من غیر قراءۃ علی شیخ ۱۷۔

(فصل ثالث ص ۱۹)

(۱۶) وکان بعض العارفین رحمہ اللہ
یقول لسنۃ جمیع المجاہدین العجمیۃ علی
غیرہم وہی لاصحابہم عربیۃ ہذا
کلہ فی حق المتکلمین من الاولیاء و
اما من غلب علیہ حالہ فمن ادب
اہل الطرق التسلیم لہ لانہ یتکلم
بلسان العشق لا بلسان العلم ۱۸
(فصل ثالث ص ۲۰)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور
کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد
رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفاء اسلئے تھا کہ یہ

وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری

فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر
کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل شکر کا طریق
غیر اہل شکر پر ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ
وہ اسکو غلط سمجھتے اور خود ہی گمراہ ہوتے
اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی

ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے
منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود
مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے

(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ

عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی
غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم طریقوں
کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور

یہ حکم اولیاء اہل تمکین کے حق میں
ہے (کہ ان کی زبان اہل طریق کی

سمجھ میں آتی ہے) باقی جن پر حال
غالب ہے سوال طریق کے آداب میں

سے یہ ہے کہ اس کے حال کو مسلم رکھیں

(اور معذور سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح

کی سان سے (بخلاف اہل تمکین کے کہ انھوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو ہی جمع کر رکھا ہے)
 (ترجمہ) اور قصہ موسیٰ و خضر علیہما السلام کی
 توضیح جیسا کہ علی بن وفا نے اپنی کتاب
 وصایا میں کہا ہے یہ ہے کہ اس قصہ میں
 موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم ہے الٰہی آگے
 چل کر کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے موت
 جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بند ہی
 ہیں جنکو علوم الہامیہ کے اظہار کے لئے قائم
 فرمایا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک دوسرے
 پر اس کے مقام میں اعتراض کرنے کا یا نزاع
 کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں علی ہو (اور گویہ علوم الہامیہ امور کوئیہ کی متعلق
 تھے مگر خلافت ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم
 ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ اُن کا بطلان یقیناً معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط
 کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری
 دلیل شرعی ہو)

(فصل ثالث ص ۱۱)

(ترجمہ) اور مخفی نہ ہے کہ جملہ علوم
 تین قسم میں علم عقل و علم احوال و علم
 اسرار آگے چل کر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے
 جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی سے اس
 علم والے پر صلی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ
 وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے جس سے
 اہل استدلال خالی ہیں (اور اکثر تو عقول
 ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کرتے ہیں)

(۱۱) ولا یخفی ان جملة العلوم ثلاثة
 علم العقل و علم الاحوال و علم الاسرار
 الى ان قال ولما علم الاسرار فهو العلم
 الذي فوق طور العقل ولذلك يتسارع
 الى صاحبه لا تكارلا نه حاصل من
 طريق الالهام و بما رمت به العقول
 الضعيفة او المتعصبة ومن هنا
 كان من يريد تفهيم العلم لغيره لا يقدر

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفة
الایضرب الامثلة والمخاطبات الشریفة
والکثر علوم الکمل من هذا القبیل اه
ملخصاً (فصل ثالث ص ۱۷)

مثالیں یا خطابیات شعر یہ بیان کرے (اسمیں اور بھی بعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر
علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(۱۹) وقال فی الباب السادس و
السبعین واربعمائة ثم علوم باللہ
الی قولہ ذهب الحمایة

(۲۰) قال فی الباب الخامس و
السبعین مائتین من الفتوحات
یجب علی کل عارف ستر ما تعطف الحق
تعالیٰ بہ علی قلبہ من علوم الاسرار
ولا یمزجہ للعامة فیقع علیہ النکر
ومن هنا قال ابوالقاسم الجنید سید
ہذہ الطائفة لا یمیلج احد درجۃ الحقیقة
حتی یشہد علیہ الف صدیق بانہ
زندیق وذلک لانہ اذا نطق بعلوم
الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان
یتکروا علیہ غیرۃ علی ظاہر الشریعة
المطہرة (فصل رابع ص ۱۸)

اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدین انکار

اور اسی وجہ سے (کہ وہ عقول سے خارج
ہیں) جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا
ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہنچانے
پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ
مثالیں اور بھی بعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل
اول میں گذر چکا ہے اس سے اس
فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے
اسلئے یہاں لایا گیا۔

(ترجمہ) شیخ رضی نے فتوحات کے
باب دو سو پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف
پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے
قلب پر علوم اسرار سے جو عطوفت فرمائی
ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے
اسکو ظاہر نہ کرے جس سے اسپر نیکر واقع ہو
(عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے انہیں
کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت
کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابوالقاسم
جنید رضی نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص حقیقت
تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اسپر ہزار
صدیق یہ شہادت ندیں کہ یہ زندیق ہی
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدین انکار

کے کوئی چارہ تھیں رہتا تھا ہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پزیر کیا ہے اسکا سبب صرف یہ ہے کہ اُن کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب و سنت و اجماع کے معارض نہ ہوتا اسکو صوفیہ کے لئے مسلم

(ع ۱) فاعلم ان سبب الکاربعض الناس علی الصوفیۃ انما هو لدقۃ مدارکهم ولوان المنکر لزمہ الادب لسلیم للقوم کل ما خالف فہمہم عالم یعارض کتابا ولا سنتا ولا اجماعا (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۱۹)

رکھتا (یعنی اعتراض نہ کرتا گو قبول بھی نہ کرتا)

(ع ۲) وقد رأیت فی کتاب الرعاۃ للشیخ عزالدین بن عبدالسلام سلطان العلماء بمصر فی عصرہ ما نصہ کل الناس تعدوا علی رسوم الشریعۃ و قعد الصوفیۃ علی قواعدہا الّتی لا تتزلزل (مبحث و جلد ص ۱۷۰) (ع ۳) قال الجلال المحلی وغیرہ ولا التفات الی من رمی الشیخ الجنیدی فی جملۃ من رمی بالزندقۃ الی قولہ کانا یقولان ائحبون ان یرمی اولیاء اللہ بالزندقۃ زورا و بھتانا عند من لا یعرف اصطلاحہم ثم قال الشعرانی فاعلم ان الاکارم یزل فی العلماء علی الصوفیۃ فی کل عصر لدقۃ مدارکہم لا یخرجہم عن الشریعۃ معاذ اللہ ان یقع الاولیاء

(ترجمہ) میں نے شیخ عزالدین بن عبد السلام (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان کی کتاب الرعاۃ میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اُس کے مرکزوں پر بیٹھے ہیں جنہیں ترزلزل نہیں ہوتا) (ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اُس شخص کے قول کی طرف التفات نہ کیا جاوے جس نے مستہین بالزندقہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی متہم کیا ہے (یعنی اتہام واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ اس کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چل کر کہتے ہیں کہ حضرت جنید حسن بصری (ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرنے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم (ان علوم

فی ذلك وان جاز ذلك فی حقہم -

(مبحث و جلد مذکور ص ۹۲ و ۹۳)

کو ظاہر کر کے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ

(جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے لوگ

کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندگی کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحات

نہیں جانتے پھر امام شعرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہرزمانہ

میں انکار رہا ہے جس کا سبب اُن کے مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ انکا شریعت

سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کو عقلاً

یہ بھی ممکن ہے) مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظر الی الدلائل و منہا

انتم شهداء اللہ فی الارض آمین نہایت بعد ہو گیا ہے) حضرت جنیدؒ کے قول

سے بھی جو کہ بالاجماع مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے اسرار و اہل سرار کے ساتھ

جو معاملہ رکھنا چاہئے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نکیرو تو کجا نکیہ کا سبب بھی نہ بنیں۔

(۲۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الآخرة

فالقسم الاول علم المکاشفة وهو علم

الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال

بعض العارفين من لم یکن له نصیب

من هذا العلم اخاف علیه سوء الخاتمة

وادی نصیب منه التصدیق بہ و تسلیہ

لاہلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

ادنی درجہ کا حصہ (کہ سور خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ بھی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق کے

اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نہ کرے کہ اولیاء سے عداوت

رکھنے میں سور خاتمہ کا خطرہ ہے)

(۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رحمہ فی

تفسیر تحت آیتہ کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم

یتلوا علیکم آیاتنا الایة من اراد ان

(ترجمہ) قاضی ثناء اللہ رحمہ نے

اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف

کو ساتھ لکھ کر لیا چاہتا ہے اسکو ایسے مجازاً

ينطق بتلك المعارف فلا بد له من
 ايراد مجازات واستعارات لا يهتد
 الى مرامها العوام فيفسقونه ويكفر
 فان قيل فاي ضرورة في التكلم بها
 وما بال القوم يصنعون فيها مجلدات
 قلت ليس الغرض من تلك التصنيفا
 اعطاء تلك العلوم ولا يحصل بمطالعة
 تلك الكتب شيء من القرب والولاية
 بل الغرض منها تنبيه العارفين لمحصلين
 لتلك العلوم بالجذب والسلوك على
 بعض تفاصيلها وتطبيق احوال المرئيين
 ومواجيدهم على احوال الاكابر ومواجيدهم
 كي يظهر صحة احوالهم وتطهر به قلوبهم
 وكثيرا ما يتكلمون بتلك المعارف في غلبة
 الاحوال فالطريق السوي للعوام عند
 مطالعة كتبهم وسماع كلامهم عدم
 الانكار وحمل على ظاهرها الشرعية
 امكن بالتاويلات فان كلامهم موعظ
 واشارات او تقويض عليهم الى علام
 الغيوب كما هو شأن المتشابهات
 فان في كلامهم مجازات واستعارات
 مصروفة عن الظاهر ليس شيء منها
 مخالفا للشرع بل هي لب الكتاب

واستعارات لانا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود
 تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ
 لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر
 کوئی سوال کرے کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے
 کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے
 جواب دوں گا کہ ان تصنیفات سے غرض
 ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے
 مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی
 ہے بلکہ مقصود اس سے اُن عارفین کو جو کہ
 ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کر رہے
 ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے
 اور مریدین کے احوال و مواجید کو اکابر کے
 احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ
 اُن کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جائے
 اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان
 ہو جاوے اور بسا اوقات ان معارف
 کے ساتھ غلبہ حوال میں تکلم کرتے ہیں پس
 طریق ستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا
 کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں
 کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض
 نہ کریں اور اُن کو بقدر امکان تاویلات
 کر کے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ
 اُن کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا

والسنة رزقنا الله سبحانه بفضلہ

وللمنة (تفسیر مظہری)

(اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علام الغیوب

کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان

ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیر

جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا منفر

ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل و احسان سے نصیب فرماوے **ف** ان عبارات

مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا

کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن

ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہر خلاف

سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھے نہ اسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی

کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھے کیونکہ اُن حضرات کا مقصد

عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سوا

اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال محمول

کر لے یا اعداء کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اسکو مفوض بحق کرے

اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بجد تنبیہ

تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا

امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا معنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات

میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام و اہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض

شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے

انکو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوا خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص سیاسی

محقق ہو اسکو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطا اجتہادی تک خواہ ابطال تک

فصل چہارم اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے اسمیں اول اقوال منسوب الی الشیخ

نقل کئے جاوے گئے جو متشابہات ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حضرت

شیخ کے وارد کئے جاوے گئے جن سے اُن اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اغتراب شروع کیا جاوے گا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاوے گا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

الاغتراب (۱)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنیاد پر یہ کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

لما انكروا المتعصبون على الشيعة بحسب الاشاعة قولهم ان الشيعة محي الدين يقول بفساد قول لا اله الا الله وذلك كفر (فصل ثانی ص ۱۳)

الاقتراب (۱)

(ترجمہ) شیخ نے فص ہوسوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ امنت امنت لا الہ الا اللہ الذی امنت بہ بنو اسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الہ الا اللہ کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث ۲۳ میں آتی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی روح اس کے مومن ہونے کے وقت قبل اس کے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے قبض فرمائی اور اسلام تمام گزشتہ (کفر و معصیت) کو محو کر دیتا ہے تو دیکھو اہل بیت میں لا الہ الا اللہ کہنے کو ایمان اور اسلام

في القصص للوسوى من الفصوص قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئاً من الاثام والاسلام يحب ما قبله (الحل لا قوم مقام عشرين) وقال الشعرا والجواب بتقدیر صحة ذلك عند ان لا ان الحق تعالى ثابت في الوهيته قبل اثبات المثبت ومن كان ثابتاً لا يحتاج الى اثباتك اذ ما ثم من تثبت الوهيه من الخلق حتى ينفي وانما تعبد المؤمن بذلك على سبيل التلاوة ليعجزه الله على ذلك وحاشي ان يصح بفساد قول لا اله الا الله هذا لا يقول عاقل لانها من القرآن المعظم فانهم (فصل ثانی ج ۱ ص ۱۳)

فرمایا تو اگر اسکے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزیل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شائع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم اسی اعتقاد کا اظہار اقرار کرنا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ لغو یا اللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اسکے نفی کرنے سے منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کر دے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریعت کا مطلب بالکل فاسد ہے تو شیخ اسکو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور عطا و کلا کہ شیخ کلمہ لا الہ الا اللہ کے فساد معنی کے قائل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا لغو یا اللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغریٰ میں قرآن کی حقیقت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجالات کی شرح میں تصریحاً لا الہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الہ الا اللہ منبرا لا الہ الا اللہ یقول لا الہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۱۱۱) اور فتوحات کے باب تین سو چوبیس میں فرمایا ہے فلا یبقی فی النار من قال لا الہ الا اللہ

محمد رسول اللہ و لوہرۃ واحدة فی عمرہ و مات علی ذلک (سبحوت حادی سوہجون ج ۲ ص ۱۹۹) پس فص موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے اُن کے مقابلہ میں جو اُس عبارت کو شیخ کی مان کر اُس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قایل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

الاختلاف (۲)

ومن ذلک دعوی المتکران الشیخ
 یقول فی کتیبہ مراراً لا موجود الا اللہ
 (فصل ثانی ص ۱۳)
 لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار یہ کہتے ہیں کہ

الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغریٰ التی صدق
 بہا فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ
 من غیر افتقار الی موجد یوجدہ کل
 موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم
 کلہ موجود بہ و هو تعالیٰ موجود بنفسہ
 (مقدمہ ص ۱)
 وقال فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اصدق بیت قالہ العرب الا کل
 شیء ما خلا اللہ باطل علم ان الموجودات
 کلھا وان وصفت بالباطل فہی حق من

(ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے فرمایا ہے کہ حق جل شانہ بذاتہ موجود ہے کسی موجد کی طرف اُسکو احتیاج نہیں بلکہ اُس موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج ہیں پس تمام عالم اُسکے واسطہ سے موجود ہے اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح ہے کہ ماسوی اللہ بھی وجود کے ساتھ تصفیت اللہ اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لا موجود الا اللہ کے وہ معنی نہیں جو ظاہر مفہوم ہوتے ہیں

حیث الوجود ولكن سلطان المقام
 اذا غلب على صاحبه يرى ان ماسو
 الله باطل من حيث انه ليس له وجود
 من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا من
 بعض الوجوه التي يمتاز الحق تعالى بها
 من كونه موجودا عن وجود خلقه مع
 انه على الحقيقة ليس بينه وبين خلقه
 اشتراك بوجه من الوجوه (الكبرى لا حرج
 على هاشم الباقية ج ۲ ص ۱۱) قال
 الشعراني في الجواب ان معنى ذلك بقوله
 صحته عند الله لا موجود قائم بنفسه
 الا هو تعالى وما سواه قائم بغيره كما
 اشار اليه حديث الاكل شيء ما خلا
 باطل ومن كان حقيقته كذلك فهو
 الى العدم اقرب اذ هو وجود مسبوق
 بعدم وفي حال وجوده متروك بين
 وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفين
 فان صح ان انشيد قال لا موجود الا الله
 قائم اقال ذلك عند ما تلاشت عند
 الكائنات حين شهود الحق تعالى
 بقلبه كما قال ابو القاسم الجعفي من
 شهد الحق لم ير الخلق ما (فصل ثانی ص ۱۱)
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور
 ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب
 کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ
 یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا
 کہ جاننا چاہئے کہ موجودات اگرچہ (اس قول
 میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف
 کئے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے
 حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت
 قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام
 پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی
 اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔
 کہ اُس کا وجود خود اس حیثیت
 سے اُس کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ
 غیر سے مستفاد ہے) اسلئے وہ حکم عدم میں
 (پس وہ حقیقتہً موجود ہے اور حکم معدوم
 اور یہ بھی منجملہ اُن وجوہ کے ہے جن سے حق تعالیٰ
 اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق
 سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالیٰ
 کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود
 غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر
 حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسمی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اس میں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول (لا موجود الا اللہ) کی نقل ان سے ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بحر حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اس کے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شیء ما خلا اللہ باطل (شوب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہ دیا جس کے اعتراض کیا جائے پس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی جس شخص کی حقیقت ایسی ہو کہ اس کا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں حتمال رہیگا کہ شاید اس وقت ہی عدم طاری ہو جائے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ ان کی نظر میں سب کائنات مضحل ہو گئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھ کر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابوالقاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کرے گا اس کو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید با نقاق قوم اہل تکمین سے ہیں اور شطح سے مبرا ہیں ان کا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

الاختلاف (۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایسا کہا ہے۔

ومن ذلك دعوى المتكرران الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانی ص ۱۳۱ ج ۱)

الاقتراب (۳)

وقد ذكر الشيخ في الباب السابع و
الخمسين وخمسة عشر من الفتوحات
المكية بعد كلام طويل ما نصه هذا
يد لك صريحاً على ان العالم ما هو عين
الحق تعالى اذ لو كان عين الحق تعالى
ما صح كون الحق تعالى بدعيّاً انتهى
افصل ثانی ص ۱۱۱) وقال في الفص
الادھی فکذلک الیض وان وصفنا بما
وصف به نفس من جمیع الوجوه فلا
بد من فارق ولبس الا افتقارنا الیه
فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ
لامکاننا وغنائنا عن مثل ما افتقرنا الیه الخ
(الحل الا قوہم)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مکیہ کے
باب پانسوشتاون میں ایک کلام طویل
کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر تم کو بصراحت اپر
رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین
نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا
عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ تھا
(جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں
لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا تو غور
بالبشریہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ
متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ
متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں
لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا
کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد

اگر ان کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور
فصل آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح بیان بھی ہے کہ اگر حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے ان
چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور
ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اُس پر موقوف ہے جو
اس کے ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں اس سے بڑھ کر اس
عینیت کے ابطال اور تبائن کے اثبات پر کیا نص ہوگی) ف اس کے متصل ہی عنوان
میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

الاغتراب (۲)

قال شیخ الاسلام المحمدي رحمه الله
تعالیٰ ولما ورحلت القاهرة عام توفی
شیخنا سراج الدین البلقینی وذلك
فی عام اربع وثمان مائة ذکرت له سمعت
من بعض اهل الشام فی حق الشیخ
محی الدین من انه یقول بالحلول و
الاتحاد فقال الشیخ معاذ الله وحاشا
من ذلك انما هو من اعظم الائمة ومن
سیح فی بحار علوم الكتاب والسنة الخ
(فصل اول ص ۱)

(ترجمہ) شیخ الاسلام محمدي رح
فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں بیویا
جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی
کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ ۸۰۰ھ
چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ
کیا جو شیخ محی الدین رح کے حق میں بعض اہل
شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل
ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور ان کی
شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ لو اعظم
ائمہ سے ہیں اور ان لوگوں سے ہیں جو کلمہ

وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل
ہو سکتا ہے؟) ہمیں دلالت ہے کہ بعض معتزین نے شیخ کی طرف حلول و اتحاد
کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقترب (۲)

فی العقیدۃ الصغریٰ للشیخ تعالیٰ
الله ان تجلہ الحوادث او یجلہا وقال
فیہا استوی علی عرشہ کہا قالہ علی
المعنی الذی ارادہ (مقدمہ ص ۱)
وقال فردا صمداً لا فی شیء ولا علی شیء
او قائماً بشیء ولا مفتقراً الی شیء ولا ھیکلاً

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں
ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ ہمیں
حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول
کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے
عرش پر استوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور
اسی معنی کہ جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبهها ولا صورة ولا جسم ولا حجم
ولا مکیف ولا مرکب الیس کثله شیء
وهو السميع البصیر (شجرة الکون ص ۱۹)
اهو قال الشيخ فی کلام طویل وما قال
بالاتحاد الا اهل الاتحاد واما القائلون
بالحلول فهم اهل الجمل والفضول قال
الشيخ فی کذب والله من افتري على
الشيخ رحمه الله بانه يقول بالحلول
والاتحاد (کیریت علی الہامش ص ۱۲۵ ج ۲)
وعبارة الشيخ فی باب الاسرار من الفتا
اعلم ان الله تعالى واحد بجماع ومقام
الواحد تعالى ان یحل فیہ شیء او یحل
هو فی شیء الہ (مبحث اول ج ۱ ص ۲۹)
وزاد فی عقیدتہ الوسطی ویتحد بشیء
(مبحث سادس ج ۱ ص ۶۳) وقال فی الباب
التاسع والستین وهاتہ القديم لا یكون
قط محلا للحوادث ولا یكون حالا فی
المحدث الہ (مبحث سادس ص ۱۱ ج ۱)
وقال فی باب الاسرار لا یجوز لعارف
ان یقول انا الله ولو بلغ اقصى درجات
القرب وحاشا العارف من هذا القول
حاشاه انما یقول انا العبد الذلیل
فی المسیر والمقیل (مبحث سادس ج ۱ ص ۳۳)

حلول واتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو
عرش پرستوی نہیں تو لامحالہ مستوی
وغیر مستوی میں تماز ہوگا) اور شجرة الکون
میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شے
کے اندر ہے نہ کسی شے پر (متکون) ہے
نہ کسی شے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شے
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے
نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ چیز والا نہ ذی
کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز
نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے (اسمیں حلول
واتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے)
اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے
کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل اتحاد ہوگا
اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جمل
اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل
کر کے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے
شیخ پر اقرار کیا ہے کہ وہ حلول واتحاد کے
قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات کے
باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ
الله تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور
واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے
کہ اسمیں کوئی شے حلول کرے یا وہ کسی
شے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطی میں

اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شے کی ساتھ متحد ہو اور باب ایک سو اتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا، اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہنچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی **فت** غالباً منکرین نے مسئلہ منظر کو غلط سمجھ کر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاخترا ب (۵)

(ترجمہ) تقریباً اسے (جو کہ شیخ سے نقل کی گئی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی اور تصدیق بری ہو جان لیگا کہ شیخ در مقام تنزیہ الہی میں اس درجہ پر پہنچے ہیں کہ اولیاء میں سے وہ کسی کو بھی اس درجہ پر پہنچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان لیگا کہ شیخ جسمیت قائل ہونے سے بری

ومنہ یعلم کل عاقل خارج عن الہو
والتعصب ان الشیخ رضی اللہ عنہ
بلغ فی مقام التنزیہ اللہ تعالیٰ مالا یکان
یری احد من الاولیاء بلغہ وانما بری
من القول بالجسمیت خلاف ما اشاعہ
عند من لا یحشی اللہ عز وجل۔

(اخرا لمبحث الرابع ص ۵۰)

ہیں برخلاف اس کے جسکو ان سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف نہیں **فت** معلوم ہوتا ہے شیخ پر اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجیب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہئے تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ ان کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب السابع والسبعین وثلاثاً اعلم انہ یحب الایمان بایات الصفات واختیارها علی کل مکلف قال وقد اخبر اللہ تعالیٰ عن نفسه علی السنۃ رسلاً ان لہ یداً ویدین واصبعاً واصبعین واصابع وعیناً وعینین وایناً ومعدنہ وضمکاً وفرحاً وتعجباً واتیاناً ومجئیاناً واستواء علی العرش ونزولاً منہ الی الکروی الی سماء

الدنیا واخیران لہ نصیرا وعلما وکلاما وعبودا وامثال ذلك من نحو المرحلة
والحد والمقدار والرضا والغضب والقراع والقدم قال وهذا کلمہ معقول المبعی
مجهول النسبة الى الله تعالى یجب الايمان به لانه حکم حکم به الحق علی نفسہم
اولی مما حکم به مخلوق وهو العقل الخ (ببحث ثامن عشر ص ۱۰۸)

الاقترب (۵)

قال فی العقيدة الصغرى ليس يجوز
فيعذر له المكان ولا يعرض فيستحيل
عليه البقاء ولا يحسم فيكون له الجهة
والتلقاء الخ (مقدمه ص ۱)
ف اس میں صریح لفظ سے نفی ہے جسمیت کی۔

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ
میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان
مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اسپر بقا محال ہو۔
نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہہ اور سمت ہو۔

الاخترب مع الاقتراب (۶)

ذكر الشيخ في الباب التاسع والعشرين
ومائتين من الفتوحات انه لا يجوز
يقال ان الحق تعالى مفتقر في ظهور
اسماء وصفاته الى وجود العالم لان
له الغنى على الاطلاق قلت وهذا حجة
على من نسب الى الشيخ انه يقول ان الحق
تعالى مفتقر في ظهور حضرات اسمائه
تعالى الى خلقه ولو لا خلقه ما ظهر ولا
عرفه احد (ببحث خامس ص ۱۰۵)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب
دوسوا و تیس میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز
نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار و صفات کے
ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے
لئے غنائے مطلق ثابت ہے شرعی فرماتے
ہیں کہ یہ رد صریح ہے اسپر جو شیخ کی طرف
اس امر کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل
ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار کے ظہور میں
مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہ ہوتی

لہ معناه مافی قوله تعالى ولا توجد تلقاء مدین ۱۲ منہ

وقال الشيخ في الباب الثاني والسبعين
 ان الله تعالى لم يوجد العالم لا فتارة
 اليه وانما الاشياء في حال عدمها
 الامكاني لما طلبت وجودها فمن هي
 مفتقرة اليه بالذات وهو الله تعالى
 لا تعرف غيره فلما طلبت بفقرها
 الذاتي من الله تعالى ان يوجد لها
 قبل الحق تعاسوا لها لا من حاجة
 قامت به اليها الى آخر ما قال ثم قال و
 هذه مسئلة لو ذهبت عينك جزاء
 لتحصيلها لكان قليلا في حقها فانها
 منزلة قدم زل فيها كثير من اهل الله تعالى
 والتحقيق فيها من ذمهم الله تعالى
 في قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا
 ان الله فقير ونحن اغنياء انتهت فان
 قلت قد نقل بعضهم عن الشيخ انه كان
 ينشد **الكل مفتقر ما اكل مستغنى**
 هذا هو الحق قد قلنا ولا نكفي فالجواب
 ان مثل ذلك مدسوس عليه في كتاب
 الفصوص وغيره فان هذا نصه بكثرة
 الناقل عنه خلاف ذلك (بحث خاص
 ج ١ ص ١٦) وقال الشرنوبلي ايضا بعد نقل
 بعض كلام الشيخ وقد بان لك انه

تو وہ ظاہر ہی نہ ہوتا اور نہ کسی کو معرفت
 ہوتی **وقت** ایک ظہور بذاتہ ہے جو اسکی
 صفت ہے اسکے ساتھ قبل خلق بھی نہ تھی
 ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے
 اطلاع الخلق علیہ وہ مخلوق کی صفت ہے
 اور موقوف ہے وجود خلق پر ہی طرح معرفت
 الخلق بہ کہ مراد ہے اسکا تو اس کے احتیاج
 خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ اور شیخ
 نے بہترین باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی
 طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیاء نے
 اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو
 اس ذات سے طلب کیا جسکی طرف
 وہ اشیاء محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ
 ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو
 نہیں پہچانتیں پس جب انھوں نے اپنے
 فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد
 کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے سوال
 کو منظور کر لیا نہ کسی حاجت کے سبب جو
 اللہ تعالیٰ کو ان اشیاء کی طرف ہو پھر
 دور تک اس کی تقریر کر کے فرمایا کہ یہ مسئلہ
 ایسا (غریب) ہے کہ اگر اسکے جاہل کرنے کے
 عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ بری من القول
بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مقترا
الی العالم الخ (بحث وجہ مذکور ص ۱۶)

مسئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے
کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل شر
کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ

کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اُس
آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
(نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اھ شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ
سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود
میں اور حق ظور میں) کوئی بھی (من کل لوجہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں ہی حق بات ہے
ہم اس طرح کہہ چکے کہ کتنا یہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ
میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اُس
شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اسکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شعرانی رح نے شیخ کے بعض
کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ
افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ ف میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح
کی ہے جس میں علی تقدیر صحیحہ النقل افتقار مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط لیا گیا ہے جس کا قرینہ
بعد کے اشعار ہیں ۵

فقد علمت الذی بمقولنا نعنی

عند الفضل خذوا ما قلتم عنی

فان ذکرتم غنیاً لا افتقاراً

فالکل بالکل مربوط فلیس لہ

اس میں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غنا مطلق کا ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کرو تو ہم
جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں
یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گوشت
عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی عبارت
واذ کان الارضا طین من لدن جو عینی الخ جسکی کچھ تقریر اس عبارت کے بعد والے
ف کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغناء سے گومجازاً ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس نے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ۵

سایہ معشوق گرافتاد بر عاشق چہ شد بابا و محتاج بودیم او بامشتاق بود آہ
 فت اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشکال ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے نص ابراہیمی کی اس عبارت میں و یعبدنی و اعبدہ اس کا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے بطبعی فیما اطلب منه اور اس کو عبادت مشکلتہ کہ دیا (الحل لا قوم بجا صمدہ مقام رابع) مگر احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی وہی اشکال ہے پھر اسمیں بھی مجازاً کا قائل ہونا ہوگا تو ابتداء ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیا و جسے ہمیں پھر مجاز لینے کی حاجت نہ ہو اس لئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب و اہل ہے اسکی تائید اطلاقاً شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے رواہ الترمذی جبکی علت حلف کا تعظیم مفروض یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہوئی اور قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس اللیل اذا عسعس والصبح اذا انتفس وامثالہا الكثیر اب اس کے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق قسم کو تو اقسام کا صدق مستلزم ہو اصدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف کے ساتھ کی گئی ہے یہی تفسیر یحیدانی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بمعنی المجازی کی نظیر حدیث میں ہے من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس باللہ حاجتہ فی ان یدع طعامہ مشواہ اور حقیقی معنی اس لئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے پس حاجت بمعنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار بھی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ منفسر ہو سکتا ہے

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشيخ والحق الذي نقول به ان العالم كله حادث وان تعلق به العلم القديم	(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم
--	---

انتھی قال شعرانی فہذہ نصوص
 الشیخ محی الدین رضی قولہ مجدد و
 العالم فکذب من افتری علی الشیخ انہ
 یقول یقدم العالم وقد کرر الشیخ الکلام
 علی حدوث العالم فی الفتوحات فی نحو
 ثلاثۃ موضع الی قولہ ومعلوم ان من
 یقول یقدم العالم من الفلاسفۃ لا
 یتثبت شیئاً من ذلک بل ولا یوعد من
 بالبعث والنشور ولا غیر ذلک مما هو
 منقول عن الفلاسفۃ فقد تحقق کل
 عاقل ان الشیخ بری من ہذا کلہ۔

(بحث ثانی ص ۳۹ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے
 امام شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات
 ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باپ
 میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر
 افتراء کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں
 اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام
 کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون
 امام شعرانی کے اس قول تک چلا گیا ہے
 کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے
 قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے
 (مثلاً سماء و صفات و انبیاء و رسل و عالم
 برزخ و آخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت

نہیں کرتا بلکہ بعث و نشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول
 ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا
 ہوگا کہ شیخ اس تمام تر عقیدہ سے بری ہیں و معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابۃ کے
 قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں ان لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابۃ کی تفسیر اصطلاحی
 معلوم نہیں و اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم
 ارواح کا بلین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحب نے مکتوبات ج ۱
 مکتوب دو صد و شصت و پنجم میں اسکو واجب التاویل و صرف عن الظاہ فرمایا ہے علی
 تقدیر الثبوت۔

الاغتراب (۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب و فتوایں میں

قال الشیخ فی الباب الثمانین والماستین

ان قدرۃ اللہ تعالیٰ مطلقة فلهذا
المحالات العقلية واطال في ذلك
(مبحث سادس عشر ص ۱۹ ج ۱) وقال
في الباب السبعين من الفتوحات في
قولہ تعالیٰ كما يدركم تعودون اعلم ان
الحق تعالیٰ قد بدانا على غير مثال سبق
وكذلك يكون انتشاءه لنا في الآخرة
على غير مثال سبق فمن علم ذلك علم
يستبعد وقوع المحالات من حيث
العقل والا فليس ذلك بحال من حيث
القدرۃ الالهية انتهى (مبحث سادس
وستون ج ۲ ص ۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے
پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے
ممکن ہے اور فتوحات کے باب ستتر میں
اس آیت کے متعلق کہا ہے انکم تعودون
فرمایا ہے کہ جانتا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے
ہم کو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق
نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہم کو
پیدا کریگا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق
نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور
وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی
صداق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو
شخص اس کو جان لے گا وہ ایسے محالات

کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اس لئے
لگائی کہ انکا استحالة من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی
نہیں۔ اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت تقدیر
ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع ان کے اثبات کا ان کے
تقاض کا مستلزم ہونا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ تقاض محتمل الوجود
ہو گئے تو اصول محتمل العدم ہو گئے فاین الاثبات۔

الاقتراب (۸)

قال (الشيخ) في الباب التاسع والستين
العالم كله موجود عن عدم ووجوده مستفاد
من موجد واحد وهو الله تعالى فحال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع و ستین
میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے موجود ہوا
اور اسکا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان یکون العالم ازلی الوجود لان
حقیقۃ الموجد ان یوجد عالم یکن
موصوفا عند نفسه بالوجود و هو
المعروض لا ۱۲ نہ یوجد ما کان موجودا
ازلا فان ذلك محال (مبحث ثانی ص ۳۸)
ج ۱) وقال فی هذا الباب فی قول الامام
الغزالی الی قوله فلا یقال هل یقدر الخ
تعالی ان یخلق قدیما مثله لانه سوال
مہمل لا ۱۳ مستحالتہ انتہی (مبحث ثانی
ج ۱ ص ۳۸)

جس نے اس کو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے
پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے
کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو اس کے نزدیک وجود رکھتا
متصف نہ ہو اور وہ معدوم ہو گا نہ یہ کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ
یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں نام
غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے
پس یہ سوال نکلیا جاوے گا کہ کیا حق تعالیٰ اس پر
قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو

عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے **فت** عبارت
اولیٰ میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنی عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے
ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہو سکتی اور عبارت ثانیہ میں اس
سوال کو مہمل سلئے قرار دیا کہ استحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جس کا احتمال بھی
نہیں سلئے مہمل ہے پس لا محالہ کلام سابق محمول ہو گا محالات عادیہ پر جبکہ وقوع خارق عادت
ہوتا ہے اُن کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرما دیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب
ثمانین و مائتین سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جس میں عادہ عین معدوم کو مقدر
فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا استحیل عقلی ہونا حکما سے آج تک ثابت نہیں ہوا نہ کما نیز دوسرے
مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

(ترجمہ) فتوحات کے باب ثامن
میں اُن شہروں کی بارہ میں جبکہ اللہ تعالیٰ
نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا
فرمایا کہ میں اُس سرزمین میں داخل ہوا اور

قال فی الباب الثامن من الفتوحات
فی شان المدائن التي خلقها الله تعالى
من بقیة خمیر طینة آدم علیہ الصلوٰۃ
والسلام قد دخلت هذه الارض و

شاهدت فیہا المحالات العقلیۃ
وکل ما حال للعقل بدلیہ وجدۃ
ممکن فی ہذہ الارض قد وقع فعلت
بذلک قصور العقل وان اللہ تعالیٰ
قادر علی الجمع بین الضدین ووجود جسم
فی مکانین وقیام العرض بنفسہ انتقالہ
وقیام المعنی بالمعنی قال وکل بیتہ
اوحدیت وزد عندنا وصر فہ العقل
عن ظاہرہ وجدناہ علی ظاہرہ فی ہذہ
الارض واطال فی ذلک (بحث سادس
عشر ج ۱ ص ۹)

اس میں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور حقیقی
چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے
میں نے ان کو اُس زمین میں ممکن پایا جو واقع
ہوتا ہے پس محکوم اس سے عقل کا قصور معلوم
ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں جن
کا جمع کر دینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں
ہونا اور عرض کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل
ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قائم ہونا
اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے
پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اُسکو اُسکے
ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اُسکو اُس
سے

سز میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات و احادیث ہیں جنہیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع قلاب
سے تاویل کر رہے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں **ف** اس عبارت کی مثالیں
بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب
قول آئندہ میں آتی ہے جسکا حامل وہی جسم واحد کا دو وطن میں ہونا ہے چونکہ عادتاً ایک مکان
میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اسکو اور اس کے مثال کو جمع بین الضدین
کہہ دیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اُس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ
مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اسلئے ہر مثالیں کو واحد
نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ ہمیں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حامل جو ہر ہوتا ہے
عرض کا احقر اسکا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جو ہر ہونا جاننے کے بعد
انتقال میں کیا بعد رہ گیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما ہی جائز کہتے ہیں پس انہیں سے
کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جس میں مثال ہے جمع بین الضدین کی
شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اُسکے بعد فرمایا۔

ومن شان الخیال ان النایم یری فیہ
تجرد المعانی فی الصور المحسوسۃ وتجسدا
لیس من شانہ ان یکون جسدا ومن
حضرتہ ایضاً ظہر وجود المحال فانک
تری فیہ واجب الوجود الذی لا یقبل
الصور فی صورۃ فقد قبل المحال فی هذه
المحضرة فاذا کان الخیال بهذه القوة
من التحكم فی الامور من تجسد المعانی و
جعلہ مالیس قائما بنفسه وهو مخلوق
فکیف بالتخالیق وکیف یقول بعضهم
ان الله تعالى غیر قادر علی خلق المحال
وهو شہد من نفسه قدرة الخیال علی
المحال اطال الشیخ الکلام علی ذلك فی
الباب الثامن والتسعين ومائة واربعة
الترمذی فی حدیث القبضتین مرفوعا
ان الحق لما فتح قبضته ای کما یلیق بجلاله
فاذا فیہا آدم وذریئہ فادم فی هذه
القبضة فی القبضة وهو عینہ خارجا
فیما من یحیل الجمع بین الضدین ما نقول
فی هذا الحدیث واطال فی ذلك
هذا کلامہ بحرفه (بحث ثانی
وعشرین ص ۱۲۰ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے
یہ ہے کہ نایم ہمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ
میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد
دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں
اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود
ظاہر ہوتا ہے چنانچہ ہم آسمیں واجب الوجود
کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت
میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول
کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف
کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد
بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قائم
بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق
کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے
کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال کے پیدا کرنے
پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا
محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اس پر
طویل کلام کیا ہے باب ایک سو اٹھانوہ میں
اور ترمذی نے حدیث قبضتین میں مرفوعا
روایت کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے جب ایک
مٹی کھولی یعنی جیسا کہ مولانا کے جلال
کے متناسب تو اس مٹی میں آدم علیہ السلام
اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم

(اسوقت) مٹی سے باہر بھی ہیں پس اسے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حد

میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں یہ شیخ کا کلام بلفظ ہے
ف یہ وہی قول ہے جس کا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے
 مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد
 کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کر سکتا۔ البتہ اسکا وقوع خارج میں
 مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی۔

الاغتراب (۹)

قال الشيخ في الفص الايوبى من فضله
 بالحكم فليس في الامكان ابداع من هذا
 العالم (الحل الا قوم مقام رابع عشر)
 کہ اس عالم سے باریع تر متنع ہے اور متنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا۔
ف یہ اعتراض امام غزالی پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق
 کا کہ ہمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر
 کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ
 کوئی عامی صحیح الحواس متناہین کا قائل نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف
 بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق
 کا تو گزر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے۔

الاقتراب (۹)

انکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں و فتوحات سے
 بھی فصوص میں سکے سابق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے و اذا كان
 هو بقاء تعالى هو بقاء العالم وترجع جميع امور العالم اليه فليس في الامكان
 اور سابق خود متصلاً مستن ہی میں مذکور ہے یعنی لا ندنا على صورة الرحمن او جده الله

پس یہ تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے
مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق
تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا
اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان
کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ
یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ
کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اس پر ہذا العالم ظاہر اصادق نہیں آتا
مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت
وقوع بتحملہ ہیئت محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور
اس میں کوئی خفا نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور
امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے معنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ
ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے
تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس
عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے
اسلئے اسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر
تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابداع کی کیا تخصیص ہے غیر ابداع کا وقوع ہی ایسا ہی ممتنع ہے جواب
یہ ہے کہ غیر ابداع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اسکا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور
مانع موجود بخلاف ابداع کے کہ اسکا ابداع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کر دی یعنی
باوجود ابداع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم (الحل لا قوم مقام رابع عشر)

اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ رہنے اس باب کے

میں امام غزالی کے اس قول کے باب میں

لیس فی الامکان ابداع ممکنات فرمایا ہے

وقال (الشیخ) فی هذا الباب (فی الابد

المحدی والمسبعین وثلاثاً) فقول

الامام الغزالی رحمه الله ليس في الامكان

ع
مقتضی معدوم
مانع موجود
باوجود ابداع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے

ابعد ما كان هذا كلام في غاية التحقيق لا ندم ما ثم لنا الا رتبة ان قدم وحدوث فالحق تعالى له رتبة القدم والمخلوق له رتبة المحدث فلو خلق تعالى ما خلق فلا يخرج عن رتبة المحدث فلا يقال هل يقدر الحق تعالى ان يخلق قدما مثله لانه سوال ممل لاستحالة الله (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اس لئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ منظریت نامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہوتی بھی) وہ رتبہ حدوث سے خارج نہ ہوگا (کیونکہ

وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور ہمیں ابدییت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدی کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو اسکے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال ممل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدی ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدی نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی المحال سے ابدی امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے) قلت و یحتمل ان یکون مراده انه ليس في الامكان شئ يقبل الزيادة والنقص على خلاف ما سبق في العلم ابدا۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(ترجمہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اُن کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی اُسی چیز جو اُس علم کے خلاف کی پیشی کو قبول کر سکے

امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممکن ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہو اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ المحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے (الز) فت مدت ہوئی کہ غزالی رح کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اُس کا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اس لئے اسکے حل کو ایک

امریستم بالشان سمجھ کر اس سوال و جواب کو بھی امداد الفتاویٰ ج ۴ ص ۱۱۱ کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبیٰ فی سلسلہ ۳۲۹ھ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو حرج لازم آوے یا بخل و ریب دونوں اس کے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قریباً و عدیثاً لوگوں پر مشکل ہوتی ہے میں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصلح باعتبار اس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف نہ ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصلح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزومات و ذوات و ذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اسکا لازم ہے اور انسان سے متمنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتہار اور اس کے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتہار یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع و حامل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

الاخترا ب مع الاقتراب (۱۰)

(ترجمہ) شیخ نے فص شعبی میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ عارف کا قلب ہے

قال الشيخ في الفصل الشعبي من المقصود
اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله

هو من رحمة الله وهو اوسع منها فانه
واسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه
وهذا لسان عموم من باب الاشارة
فان الحق راحم ليس بحر حوم فلا حکم
للرحمة فيه (الحل الاول قوم مقام تاسع)

تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود
ہر شے کا اسماء جمالیہ سے ہے اور وہی مراد
ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ
رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب
حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے

اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے
باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالیٰ راحم ہے اور مرعوم
نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرعوم ہو جاوے)
اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
سمائے ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سمائے کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے
اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی
دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک عاطفہ علم و شہود و لویا لوجہ دوسرے
عاطفہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اس کا محیط ہونا باعتبار علم
و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد کا پہنچنا اب
اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ
متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گویا لوجہ سہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونا
حضرت حق کو۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے
اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اس کو مورد رحمت و مرعوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ
معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فھی اوسع من القلب یعنی
حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اس کا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد
نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب کے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت
(مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی (گو کمال و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع
من القلب کے بعد کہا ہے او مساویہ لہ فی السعة جسکی شرح میں دلانا جامی لکھتے ہیں واما اذا

اعتبرت باعتبار العلم فهو (ای القلب) یسع نفسه ایضاً فتكون الرحمة ج مسألاً
 فی السعة والی هذا اشار بقولہ او مسألاً ویتلہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے
 سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح
 عن عاقل ولو جاہلاً فكیف بالفاضل (الحل الاول) قوم مقام تاسع مع زیادہ توضیح
 معنی المسألة فی السعة) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلان کلام کا تو رفع ہو گیا مگر
 ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ ہمیں
 وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجودیکہ
 مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے
 جسکی بناء اجتہاد ہی عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص
 جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کی جاوے کہ اسکو انذار ندی جاوے جسکی بناء وہی ضعیف
 اور انفعال ہے جس سے تکرر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

تمہید معنویا خمسۃ اثبات سبب تبدل عبارت عنوانیہ از ماضیہ باز عود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اشارہ تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گزرے
 سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحب نے حضرت شیخ اکبرؒ
 کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ ان مباحث میں بھی شیخ کے اقوال ان اقوال موہمہ کے
 مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے ان شبہات
 کو بھی نقل کر کے ان اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے اور چونکہ حضرت مجدد صاحب حضرت
 شیخؒ کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو ان کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تاؤ
 خاتمہ رسالہ میں ان کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے
 بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخؒ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد

صاحب ہمیں اُن کی بجز رعایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آری در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ باشیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دار و مادر اصل سخن شرکت دارند این مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دار و اما قابل توجہ است و شایان جمع۔ این فقیہ بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیثا حضرت ایشان این مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بافظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ برہیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نامند کہلا بخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دوم و شخصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب کے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو خاتمہ میں منقول ہو گا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں طعن کا رنگ نہیں ہے گو تا سلف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرتے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اغتراب تھا بدل دیا کیونکہ اسکے معنی کی (کہ بعد عن الحق ہے کہما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو اختلاف صلہ سے دو معنی رکھتا ہے الی اور قی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ لم بر دہ (کہ فی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضای الی و فی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضای عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر ال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظری آید و اکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا و تا صواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان شبہ کے لوازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا شبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ ہمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو معنی انتظار ہے جو کہ اطریعی ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جسمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانیں سابقین میں جو فار کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہو گیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فار کلمہ ہو گیا جسمیں ایک صنعت قلب بھی حاصل ہو گئی گویا بیولی مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گزرے مگر وہ تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الاولیاء
کتاب دوسرا سبک مال حجت ہونا ان کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دیا گئی
اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنوں بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا
اب ان پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے
اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کروں گا عنوان اول میں احوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں
اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر ان ہی عنوانات
سابقہ اغتراب و اقتراب کی طرف عود ہو گا اب مکتوبات کی عبارات موعودہ متعلقہ مباحث
خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم يجعل للخلق الیہ سبیلاً الا بالبحر عن معرفۃ
عجز از معرفت نصیب اکابر اولیاست عدم معرفت دیگرست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم
بعدم امتیاز در آن موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علمین
قدرتست و قدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفتست بامتیاز آن موطن۔ و حکم بامتیاز آن موطن
نمودن و اعتراف بعدم دریافت کنند آن امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آن موطنست عدم معرفت
جہلست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ
میں فرمود کہ ایں فقیر بآں ہمت گشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یا دہمیکردن را عدم علم نمی شمارد
آنجا کہ گفتہ فہنا من علم و ہنا من جہل فقال العجز عن درک الادراک و بعد از اں علوم
شق اول بیان نمودہ است و بآں مبہات فرمودہ و آن علوم را بخود وابستہ و گفتہ کہ خاتم الاولیاء
نیز ایں علوم را از خاتم الاولیاء را خد می نماید و خاتم الولایۃ الحمدیۃ خود را گفتہ و ازیں راہ مورد علم
خلائق گشتہ و شراح فصوص در توجیہات آن صرف ہم نمودہ اند و نزد فقیر بلکہ تو اں گفت
کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں ترازاں عجزست بلکہ بآں عجز نسبت
ندارد کہ بظلال وابستہ است و عجز در آن موطن اصلست سبحان اللہ قائل ایں قول حضرت
صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند و مصد ظہور ایں عجز اور رضی اللہ عنہ کہ راس عرفا و مرئس
صدیقانست علم چہ بود کہ از اں عجز سبقت نماید و کہ ام قاور بود کہ از اں عاجز پیش قدم باشد
یکے ہر گاہ بخواجه صدیق علی آلہ الصلوٰۃ و السلام چنان گوید اگر صدیق چنین گوید چہ تو اں

(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۱۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین ذات واجب تعالیٰ ہرچند این صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات است عین قدرت است نیز عین ارادت است و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سائر الصفات این سخن نزد فقیر دور از سنو است زیرا کہ این سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است **ج** (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص ۱۲۱) از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم المادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است این سخن نیز مخالف اہل حق است و بسبب بایجاب دارد کہ منشأ رضا گشتہ **ج** (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۱۸۱) و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب است و در معنی قدرت موافقت بقلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویزی نماید و جانب فعل را لازم میداند **ج** (مکتوب مذکور ص ۱۲۱) شیخ محی الدین بن العربی نیز رویت آخر را بتجلی صوری فرود می آرد و بجز این تجلی تجویزی نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکرد کہ اگر معتزلہ رویت را بر تہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قایل میگشتند و رویت را باین تجلی نیز می دانستند ہرگز از رویت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بے کیفی است و مخصوص بر تہ تنزیہ است بخلاف این تجلی کہ بہت و کیف در آن ملحوظ است پوشیدہ نماند کہ بہت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است بر رویت را چہ آن تجلی صوری اگر چہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالیٰ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۱۸۱) عبارات موعودہ ختم ہوئیں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابل ذکر ہیں۔

تنبیہ اول حوت **ب** کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آن اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نمایند حق بجانب علماء می یابند مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں
ورنہ اجتہادیات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش انست کہ نظر علماء بواسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ
والتسلیمات بکمالات نبوة وعلوم آن نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات لایت
و معارف آن است پس ناچار علمے کہ از پیشگاہ نبوت اخذ نموده شود مہوب و احق خواہد بود
از انچه از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ
یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوة کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جنہ دلائل
شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادیات میں ذوق و کشف کے رجحان
کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشانان (یعنی اہل عدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف
اقتصار و اختصار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب اس فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشانان
نیز این خارج اطل آن خارج می ساختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بدو ہم و تحلیل اقتصار می فرمودند
و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز ممکن
را وجود اصلی اثبات نمیکردند و بوجہ ظلی الکفایہ نمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۱) ہمیں علماء کی
تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہاد میں راجع فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف الف کے

اس جملہ سے کہ بآں مباہات فرمودہ مطلق مباہات کی
نا پسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اس امر پر جو نا صواب ہے دلیل اس تقیید کی اس عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت و گو و بایں شطح خلاف جواز انقبولان بنظری آید
یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا نا صواب لیکن نا پسندیدگی کا حکم تو غیر
صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا یا فی امر صواب پر مباہات حقیقت میں تحدت بانہم
کو صورت مباہات کی چنانچہ ایک دوسری عبارت میں جواب بھی اوپر گزری اسکا اظہار بھی فرمایا
ہیں یعنی حق متوسط نصیب اس فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف
الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر اس فرق را ملاحظہ می فرمود کہ این فقیر
بآں مہتد گشتہ است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موہمہ حوشہ

واقوال مفہمہ ہونے متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں و باللہ التوفیق
وبیادہ ازمۃ التحقيق۔

الارتغاب (۱۱)

وهو يصلح ان يكون منشأً للشبهته المذكورة في الف

قال الشيخ في الفصل الشعبي من الفصول
بعد تحقيق معنى التجلي الذاتي واذا ذقت
هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية
في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعبد نفسك
في ان ترقى في اعلى من هذا الدريج فها هو
اصلاً وما بعده الا العدم المحض فهو
مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته
في رؤيته اسماءه وتظهر احكامها وليست
سوى عينه فاختلط الامر وابتهم فها
من جهل في علمه فقال والعجز عن درك
الادراك ادراك ومنه من علم فلم يقل
بمثل هذا وهو اعلى القول بل عطاء العلم
السلوك كما عطاء العجز وهذا هو اعلى
عالم بالله مختصراً (الحل لا قوم مقام
ثاني)

(ترجمہ) شیخ نے فص شعبی میں تجلی
ذاتی کے معنی بیان کر کے فرمایا ہے کہ جب تم کو
اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک
ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق
ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ
ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو
تعبد میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے
ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں
اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی
ذات کو دیکھے تو آئیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا
کہ ابھی بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد
کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور ان کی جو ریت
(خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور ان
اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس
رؤیت اسماء کی گویا یہی تفسیر) آئیں تو ان کا

آئینہ (اور منظر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار
سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اسکی ذات میں مرتبت

و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر (امر مختلط اور مبہم ہو گیا) (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات و افعال کے ساتھ عید پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھا کر اس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اُسیں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اُس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اُس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے نا واقف آدمی کو غلط ہو سکتا ہے کہ اُسیں کو نسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ۷

رق الزجاج و رقت الخضر	فتشاً بہا فتشاً کل الامر
فکا نما خضر ولا زجاج	و کا نما زجاج ولا خضر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اُسی زجاج کا سن وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہونا ادراک بمعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہتا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تمائز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اُس

(پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمانہ کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے ان میں سے سافت سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب آنکو تمانہ ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمانہ ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باشد ہے (الحال لا قوم) اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اور پر حرت الف کے ذیل میں گذر چکی ہے جسکا حال یہ ہے کہ عجز عن المعرفة کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و ادراک ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خام الولائیہ ہونے کے ثابت کیا گیا۔

الارتقاء (۱۱)

(ترجمہ) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو اہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علماء باشد میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد ان کی اس سے علم ہے اس کے وجود کا اور اس کے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا ان کے نزدیک ممکن ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہو سکتی ہے

قال الشعرانی فان قلت اذا كانت جہولۃ فما مرادہم بقولہم فلاں من العلماء یا اللہ تعالیٰ فالجواب کہا قالہ الشیخ فی الباب السادس من الفتوحات ان مرادہم بذلک العلم بوجودہ وما ہو تعالیٰ علیہ من صفات الکمال ولیس مرادہم العلم بذاتہ لان ذلک عندہم ممنوع لا یعلم بدلیل ولا برہان ولا یاخذہ حد و معرفتہا بہ سبحانہ و تعالیٰ انما ہی علمنا یا نہ لیس کہلہ شیء و اما الماہیۃ فلا یمکن لنا علیہا قطعاً انتہی (مبحث رابع ج ۱)

وقال فی باب الاسرار قد تكون المعرفة بالشئ هي العجز عن المعرفة فيعرف العارف ان هذا المطلوب لا يعرف وليس الغرض من معرفة الشئ الا ان يتميز عن غيره فقد ميز وتميز من لا يعرف بكونه لا يعرف فحصل المقصود انتهى (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۵) وقال الشعراني فان قيل فما على المحامد التي يثني بها العبد على الله تعالى فالجواب كما قاله الشيخ في الباب السابع والستين واربعاً الله اعلى المحامد عند جميع المحققين عقلاً وشرعاً قولنا هو تعالى كما اثنى على نفسه ليس كمثله شئ اذ لا يصح لعبد ان يثني على ربه عز وجل بما لا يعقله العبد وما بقي الا ان يثني عليه العبد بما يعقله فقط ومعلوم ان الحق تعالى من وراء كل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۵) وقال الشعراني فان قلت فاذن لا سبيل للعبد الى التنزيه الخالي عن التشبيه ايلاً فالجواب كما قاله الشيخ في الباب الثاني والسبعين نعم لا سبيل لمخلوق اليه الا بورد العلم فيه الى الله تعالى فقد صدق والله ابو سعيد الخزاز حيش قال لا يعرف الله

اور ہماری معرفت حق سبحانہ و تعالیٰ کیساکتے صرف ہمارا ہی جاننا ہے کہ اسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اسکی حقیقت سوا اسکا علم ہو قطعاً نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اسکا متمیز اسی طرح ہو گیا کہ اسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود (اکھا) معرفت سے وہ) حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحب نے اشارہ فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جائے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے ان سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو چوتھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلاً و شرعاً جمیع محققین کے نزدیک ہمارا

الا اللہ انتہی (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۶)
 وقال فی الباب السابع والستین و
 ثلثاً ثلثاً ما سمی الحق تعالیٰ نفسه بالباطن
 لا یطعن العلم بالذات عن جمیع الخلق
 دنیا و آخری وقال فی الباب الثالث و
 السبعین و ثلثاً ثلثاً و اذا كانت ذات
 الحق تعالیٰ غیر معلومة فالحق حکم علیہا
 بامردون الخرجہل عظیم وقال فی الباب
 التاسع والستین و ثلثاً ثلثاً اعلم ان ذات
 الحق تعالیٰ لا یعلمہا احد من خلق اللہ
 تعالیٰ فہی وراء کل معلوم انتہی کلام
 الشیخ محمد الدین فی جمیع ابواب الفتوحات
 المکیہ وغیرہا (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۷)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اس
 خود اپنی شمار کی اور اسکی مثل کوئی چیز نہیں
 اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ
 کی وہ شمار کرے جسکو جانتا ہو تو اب یہی بات
 باقی رہی کہ بندہ اسکی ایسی شمار کرے جسکو
 جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ
 کی ہر شمار سے آگے ہے اور نیز شعرا نے
 فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو
 عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی
 سبیل (و قدرت) ہی نہیں جو تشبیہ سے
 خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بتھوئیں
 بایں میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی کسی مخلوق کو
 اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں

بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جائے واقعی واللہ الوسیع خراز نے
 سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو ستر سٹھویں باب
 میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم
 جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم
 تو اس پر (بدوں نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ
 نے تین سو اسی^{۳۱۱} سٹھویں باب میں فرمایا ہے کہ جانتا چاہئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے
 کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے ورار الور ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے
 تمام ابواب میں ختم ہوا ہے ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت
 مجدد صاحب نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی عبارت
 سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسکا محمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اس کا محل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک بالتمام ہے شیخ اسکو جہل کہہ رہے ہیں جیسا ان کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اس کے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور اسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا ممکن ہے کہ ان کے نزدیک حضرت صدیق رضا کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر فناء من جہل فی علم قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق نے ہی ایسا فرمایا ہو اس کا محل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انبرت الربیع البقل اگر موجد سے صادر ہوا اسکے اور معنی ہونگے اور اگر دہری سے صادر ہوا اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا برسرین تلمیذ اس روایت پر اعتماد فرمالیا ہو و اشرا علم بضمار عیادہ اور خاتم الولايت کی بحث اور نیز حرف الفت کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہر گاہ خواجہ صدیق رضا پر جس امر کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اشذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اسکی تحقیق بھی مستقلاً اغتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتغاب (۱۲)

وهو یصلح ان یکون منشأ للشبهة المذكورة فی ب

(ترجمہ) شیخ نے باب چھپن میں فرمایا ہے کہ اسے بھائی اس بات کو جانو کہ استقرار سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بنیاد اولہ واضعہ پر ہوتی ہے (اور استقرار اولہ میں سے نہیں) اور بعض متکلمین نے اولہ محدثات کو تتبع کر کے دیکھا سو ان میں کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

قال الشیخ فی الباب السادس والخمسين
اعلم یا اخي ان الاستقرار السقیم لا یصح
فی العقائد لان بنائها علی ادلة الواضحة
وقد تتبع بعض المتکلمین ادلة المحدثات
فلم یجد فیها من هو عالم بنفسه فاعطاه
دلیلہ ان لا یکون عالم قط لا بصفتہ زائداً
علی ذاته نسبی علماء وحکما فیمن قامت

بہ ان يكون عالما قال وقد علمنا ان الحق
تعالى عالم فلا بد ان يكون له علم ويكون
ذالك العلم صفته زائدة
على ذاته قائمة به قال الشيخ محي الدين
وهذا استقرار سقيم بل هو الله العالم
القادر الخبير كل ذلك بذاته لا بامر
زائد عليها الى آخر ما قال واطال ومبحث
رابع عشر (اصح)

دلیل نے اس امر کا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں
ہوتا مگر ایسی صفت سے جو اس کی ذات پر
ہو اور جس کو علم کہا جاوے اور اس صفت
کا اثر اس شخص کے باب میں جس کے ساتھ وہ
صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہو جائے
اور اس متکلم نے یہ بھی سمجھا کہ ہر عالم ہے
کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اس کے لئے صفت
علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اس کی ذات پر

زائد ہوگی اور اسکی ساتھ قائم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقرار انتہایت منہمکیت ہے بلکہ وہ ایشی
عالم ہے قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی امر زائد سے **فت** اس قول
سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اوپر حرف **تب** میں گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے
کہ صفات کو عین ذات کہہ دیا جو کہ اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام
شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلنخص من جميع كلام الشيخ انه قائل
بان الصفات عين لا غير كشفا و يقينا
وبه قال جماعة من المتكلمين وما
عليه اهل السنة والجماعة اولى بمبحث
رابع عشر (اصح)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا
یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً و یقیناً اس کے قائل
ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک
جماعت متکلمین کی بھی اسکی قائل ہے اور
اہل سنت و جماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ

اولیٰ ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

الارتقاب (۱۲)

ذكر الشيخ محي الدين في الباب السادس
عشر واربعمائة عن شيخه ابي عبد الله

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو گولہ
میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو

الکتانی امام المتکلمین بالمغرب انما
 کا بقول کل من تکلف دليلاً على كونه الصفة
 الا لهية عيناً او غيراً قد ليله مدخول
 لكن من قال انها عين فهو اكثر اذ ياد
 تعظيماً وسيأتي اخيراً المبحث الا في عقبه
 (ای المبحث الخامس عشر) ان من
 الادب ان تسمى الصفات اسماء لانه
 هو الوارد (مبحث رابع عشر) اضح

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے
 کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات
 النبیہ کے عین یا غیر ہونے پر دلیل لانے
 میں تکلف کیا ہے ان کی دلیل مخدوش ہے
 لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ آذ
 و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آئندہ بحث میں
 آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات
 کو اسماء کہا جائے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا تکیہ نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے
 معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزاً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور
 اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر بھی ہے کہ جب شیخ
 صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود نفس کے خلاف ادب کہتے ہیں تو نفس میں عین ہونا بھی
 تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا
 یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب
 اور تنبیہ اول میں گزر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یواخت کے مبحث رابع
 عشر کی ابتداء میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا نہ ہر باتیں اسی طرح
 صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجہا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات
 ہیں اور تعدد وجہا بالذات کا محتج ہے

الارتغاب (۱۳)

وهو محتمل مع البعد ان يكون منشأً للشيء المذكور في ج

(ترجمہ) شیخ نے نفس ہودی میں
 فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

قال في الغصن الهودي من الفصوص
 فكل ما ش على صراط الرب المستقيم

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے یہ مغضوب
علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد
فرمایا کہ جب اُن کو اس مقام تک پہنچا دیا
تو وہ عین قرب میں داخل ہو گئے اور بعد ازل
ہو گیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے
بڑھ کر کیا قرب ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ہریت عبد
کے عین اعضا قوی کے مثل ہو جاویں اور اس فصوص
کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب میں اور ہر مصیب
ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید

فہو غیر مغضوب علیہم من ہذا الوجه
وہ ضالین و بعد اسطر فلہا ساقہم الی
ذلک الموطن حصلوا فی عین القرب فزال
البعد وقال بعد اسطر فلا قرب اقرب
من ان یکون ہویتہ عین اعضاء العبد
وقواہ فی اخر هذا الفصل فالتکلیف
وکل مصیب ماجور وکل ماجور
سعید وکل سعید مرضی عند ربہ
(الحل لا قوم مقام ثامن)

اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے **ف** جو قول شیخ کا حرف جح میں نقل کیا گیا ہے وہ اُس
عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اُس قول کا منشا ہو
ہے اس لئے اول اس کو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی
ایک شرعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری
نہیں کہیں دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مصل کے اقتضار سے جو ضال ہوا مصل کو اسکا
رب اور ضلال کو اسکا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و شرعی کو
ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اُسکے معنی بھی یہی ہیں کہ
یہ ضلال جس اہم کا مقتضی ہے جسکو وہ اسکا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اُس پر
غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُسکی مقتضی کی موافق ہے اور اسی طرح اُسکے
اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُسکے اعتبار سے اُسکو صراط مستقیم
بالاصطلاح المذكور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اہم ہے مثلاً ہادی اُسکے اعتبار
سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اُسکے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہر محل
الا قوم مقام ثامن) اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب لازم ہے رضا
کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ

و ماجوریت و سعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رتبہ ضلک اور ایمان و عمل صالح کا رتبہ ہادی اس لئے ہر ایک کو اُس کے رتبہ کا مرضی بتلادیا پس کفر و معاصی کا اہم مضل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ انکا غیر مرضی ہونا انصوص سے ثابت ہے کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادة الکفر لایہ و امثالہا یہی حاصل تھا تقریب مذکور حرف ج کا اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم میشود فرمایا باقی ایجاب و اختیار کی تحقیق سے عنقریب آئندہ لمبر متصل میں مستقلاً آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقَاب (۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو تیرہ میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری تو اسکا جواب جسیراہل سنت و جماعت بھی میں یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر

قال فی الباب الثالث عشر واربعمائة فان قيل فهل یحب الرضا بالمقضى كلقضاء فالجواب الذی علیہ اهل السنة والجماعة انه یحب الرضا بالقضاء لا بالمقضى (مبحث سادس عشر ج ۹ ص ۹)

نہیں فظاہر ہے کہ کفر و معاصی مقضی ہیں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر و معاصی مرضی حق نہیں پس قول فصوص سے جو اہم مضل کے اعتبار سے انکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب و عدم غضب و صراط مستقیم کے معانی اصطلاحی میں ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضائیں ہوں گے نہ کہ محبوبیت و عدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی والعذاب بالمغفرة ومعلوم ان الاشتراء یستلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلك اطلق علیہ ما یستلزم الرضاء لان حالہم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلة الرضاء فاقہم۔

الارتغَاب (۱۴)

وهو ایضاً یجمل مع ان بعد کما قبلہ ان یکون منشأً للمشبهة المذكورة فی حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ مع العالم مرتبط ارتباط عبودیت بربوبیت فان ما کابلا مملوک وقاهر بلا مقهور لا یصح انتہی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۲)
ثم قال (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی توحید الحق تعالیٰ کونه تعالیٰ علته للعالم عند الحكماء فانه توحید ذاتی ینتفی معه الشریک بل شک لکن اطلاق لفظ العلة فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بهما شرع فلا لظلمها علیہ سبحانہ وتعالیٰ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۲)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے عبودیت کی ساتھ سیادت اس لئے کہ مالک بلا مملوک اور قاهر بلا مقهور ممکن نہیں پھر شیخ نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے) فرمایا ہے کہ اس کے علاوہ یہ ہے کہ بڑی ذلت کرنے والی دلیل توحید حق پر حکما کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلا شت بہ شریک منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالیٰ کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے

ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کریں گے **ف** ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی ملاحظہ کیجاوے اور ثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرف د میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں گذرا سیے خیال میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہو سکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ مقہور و مملوک کو قاهر و مالک کے لازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہو سکتی ہے اور فاعل بالاختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسرے عبارت میں حکما پر رد نہیں کیا اور ان کا قابل بالاجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (۱۲)

قال الشیخ فی عقیدتہ الصغری لم تتعلق قدرته بالیجاد شیء حتی اراده کما انہ لم یرده حتی علمہ اذ لیتحیل فی العقل ان یرید فلا یعلم او یفعل المختار المتکون من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شیء کی ایجاد کی ساتھ متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ اسکا ارادہ نہیں

ذلك الفعل فالأیوبیہ (فصل اول حش) جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جس کا علم نہ ہو یا فاعل مختار جو کہ اس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جس کا ارادہ نہ کرے **ف** ہمیں نہایت صاف تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اسکے ترک پر بھی قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہے گا سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ ظاہریت و مالکیت کے ساتھ اوصاف بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اس اوصاف کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و اموات اور ان افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

قال الشیخ فی لوائح الانوار علم ان کل امر یطلب الی کون فهو من کونہ سبحانہ و تعالیٰ الصاد کل مرۃ یطلب الی کون فهو من کونہ تعالیٰ ذاتہم اناک من کرام اهل التوحید فمنہ بھذا المیزان شیخ قدس لدن الامر فیہ انشاء اللہ تعالیٰ انتھی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۵)

(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پونچے تو اسکو اس میزان میں وزن کر لے امر واقعی تجکو متحقق ہو جاوے گا **ف** یعنی ذات حق کسی حادث

کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اسکو عبود بالفعل کہاجاوے گا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا ہمیں تصریح ہے اس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکما پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قابل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نہ کر سکے البتہ علت کہنا گو معنی ایجاب نہ ہو یہ اسلئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور موہم ہوتا ہے ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے سئلہ کو چمن ایہامہ کہا جاتا تھا مگر اسما حسنہ میں چمن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں اور موہم

اسلئے اجتناب واجب ہے اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے جو حکما کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُنکی یہ ہے لا یقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا الحقیقة وذلك لان الشرع لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالیٰ ان یکون مصداقاً لاشیاء لعدم المناسبة بین الممكن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالیٰ اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها وجود فی اعیانها ثم انھا ارتبطت بالوجود لها ارتباط فقیر ممکن بغنی واجب اه مختصر (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت و صدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شرع نے نصاً رد فرمایا ہے کیسے جائز رکھ سکتے ہیں

فائدة زائدة

تحقیق یہاں سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادة والاختیار ہونے کے اثبات کا اور فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انتقار کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اُسکے خلاف اُن کا کوئی قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر بھڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ گواہ کا معنون تو ایجاب نہیں مگر اُس کا عنوان نظر فحارت میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے چنانچہ اُسکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھ کو سخت توحش رہا جس کا تحمل دشوار ہو گیا آخر رحمت حق دستگیری فرمائی کہ مجھ کو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا قاضی حسن صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس نے شفاء کی توقع منطون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگائی جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو وہ مقام دیکھ کر ویسا ہی اشکال پیش آ جاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر یا رفع اعضاء کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام

نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرہ

قال الشيخ في الباب الحادي عشر وأربعاً بعد كلام طويل فمن كان له هذا العلم سبق هو الكتاب فهو لا يخاف سبق الكتاب عليه وإنما يخاف من حيث كون نفسه سبق الكتاب إذا الكتاب ما سبق عليه إلا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليه فليسلم العبد نفسه ولا يعترض على الكتاب قال ومن هنا ان عقلت وصف الحق تعالى نفسه بأن له الحجة البالغة لو فزع فان من المحال ان يتعلق العلم الالهي بالما هو المعلوم عليه في نفسه فلو ان احداً اذبح على الله تعالى وقال قد سبق علمك بأن اكون على كذا فلم تؤخذني فقال الحق تعالى وهل علمتك الا على ما انت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ومن هذا العلم معنى قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ونحوها من الايات يعني فان علمنا ما يتعلق بهم حين علمناهم في القدر الالما ظهر ابيه في الوجود من الاحوال لا يتبدل يخلق الله وسيقا في بسط ذلك في المبحث الخامس والعشرين في بيان ان الله الحجة البالغة قال الشيخ في المبحث بعد ذكر هذا الجواب وهذا يدل لك على ان العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسةً بعد كلام طويل فمن هنا يعلم ان العلم لا اثر له في المعلوم بخلاف ما يتوهم اصحاب النظر المختصراً بمبحث سادس عشر ج ۱ ص ۱۸ في الكلام على اسم العلم

تقریر حضرت لانا سید احمد صاحب حمۃ اللہ علیہ برائیت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھے اورین شیطا سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم نے فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اس کا علم بھی ازلی اور محیط ہے۔ اور کوئی شے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہو سکتی اسوجہ سے علم الہی صدور اشیا کے سلسلہ علل میں مثل قدرت و ارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہو ہی

نہیں سکتا جب تک اس کا علم نہ ہوے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالیٰ لازم آتا ہے
 تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث
 اشیا اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا
 چاہئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جس طرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہے گا
 علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث
 زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوه عدم ہونا چاہئے۔ تاکہ قد خلقتم من قبل
 ولم تلت شیاً پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیا ممکنہ کی تو کیا مجال ان کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات
 باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی
 اور تفصیل بھی تام اس کو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ انتشار انکشاف امر واحد ہے ورنہ
 علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ خدا اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود صنوع
 کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ صنوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت
 کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں۔ بلکہ
 بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی
 ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی میں یا واقعی دو معدوم نہیں حمل کیسے ہے شریک الباری
 ممتنع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن
 ہو۔ تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممتنع بالذات نہ اس کا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف
 کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور انکشاف
 ہوگا پھر اس علم الہی ازل کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استواء
 نزول من السماء وید و ساق و وجہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستواء وغیرہ معلوم والکیف مجہول
 یہاں بھی کیف کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازل کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں
 بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو
 علم ازل ثابت ہی نہیں ہو سکتا اور حدوث علم بالاضطرار لازم آتا ہے وکلا ہما محالان مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم و مغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اس وجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر دراصل اور حقیقت مطابقت بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایت اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثر ہے جیسے قدرت و ارادہ کو بلکہ ان سے اقوی و اقدم کہ الکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہ تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پر باندھ اوپر سے ڈال دیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علت کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وہو باطل بالبداهت یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑے گا جسکے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے وہو اشنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادہ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدرات سے ہو کر سب اسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً آٹھابڑی بات یہ ہے کہ تشکیک کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح مسلم میں فرماتے ہیں ص ۷۰ وذهب علماء الماتریدیۃ علیہم الرحمة الی ان علمہ صفت بسیطہ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ ذات اضافۃ و یتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ و یلزمہم التحکماء بتعلق الاضافۃ بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما و ہم یلزمون ذلک

مستنداً بما يقول الفلاسفة من ان الاستعداد كيفية في المادة ذات اضافة متعلقة بالمعدوم مادام معدوماً۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وہم يلتزمون ذلك انه نقل عن البعض ان العلم وان كان قدماً لكن متعلقاته حوادث فلم يكن في الازل له تعلق بذات الحادث وحينئذ يسقط الاشكال۔ الا ان هذا اسخيف فانه يؤل الى انه لم يكن الاشياء معلومة في الازل لانه متى لم يتعلق العلم لم يكن معلوماً ولذا ترك هذا القول في الشرح۔ والجوهر على ان العلم مع متعلقاته قديم الا انه لا يلزم الوجود لتعلق العلم كما قال في الشرح وفيه شيء يظهر لك في المحاشي الاليتي فانتظر ۱۲ منه بند ۱۲ محمد رضا حسن عفی عنہ

۲۲- ۵- ۲۵ دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر اشرف على فان قلت لما سقط ما بنى عليه الشيخ جواب احتياج العبد فاجابه قلت هذا مبني على مسئلة القدر ويوم القيمة ينكشف عنها الغطاء بقدر استعداد العبد فتمت تضيئه الحقيقة فلا يجتبه على الله تعالى ابداً وقد نص الله تعالى عليه في قوله قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين وانظر كيف رضى الكافر في اعتذاره يوم القيامة بالكذب حيث قال والله ربنا ما كنا مشركين ولم يرض بالاحتياج بالقدر فعلم ان سقوط هذا الاحتياج اظهر من سقوط الاعتذار بالكذب فافهم حق الفهم تنجو عن كل الوهم انتجت الفائدة پھر اہل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتغاب (۱۵)

وهو يصلح ان يكون منشأ للشبهة المذكورة في حروف

ترجمہ شیخ نے لوائح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور ویت و تجلی کے ساتھ شبہ ہو اس (مثال) سے

قال الشيخ محي الدين في لوائح الانوار وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالروحانية والتجلي من رؤية الشاهد وجهه في الزاوية والجهد

یا اخی فی نفسك عند ما تری الصورة
فی المرأة ان تری جرم المرأة لا تراها ابدا
بل تنطبع صورتك فی المرأة قبل تحقیقك
بالرؤیة فلا یقع بصرک الا علی صورة
نفسك فلا تطمع ولا تنعب نفسك فی
ان ترقی الی اعلی من هذا المرقی فبما هو
ثم اصلا ولبس بعد الا العدم المحض
قلیتا مل ویمر فانه یوهم ان المرء
فی الاخرة کجميع الناس غیر الحق ولا ینحفی
ما فیہ (مبحث ثانی وعشرون ج ۱ ص ۱۲۳)

بڑھکر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے
اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ
ہو تو جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے
ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرو کہ تم آئینہ
کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے بلکہ تمہارے
رویت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری
صورت آئینہ میں مرسم ہو جاوے گی اس لئے
تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑے گی
پس ہوس مست کرو اور اپنی جان کو تعجب
میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو

سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی
کہتے ہیں کہ ہمیں تامل کرنا چاہئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت
میں جسکی رویت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رویت نہ ہوگی) اور ہمیں جو خرابی
ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی
وجہ نہیں) **ف** یہ قول اس شبہ کا منشا ہو سکتا ہے جسکی تقریر حرف لام میں مذکور ہے اور امام
شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو
(منبہ اللہ) میں مذکور ہو چکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنی سیاق
و سباق سے یقیناً مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع
نشأۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے محل الاقوام میں اسکی
توضیح کر دی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً یہ عبارت
جو یہاں نا تمام منقول ہے اپنی سیاق و سباق سے رویت آخرت ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزاء
میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہوگی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

الارتقَاب (۱۵)

قال (الشیخ) فی علم الباب التاسع و
الستین وثلاثاً لا یصح لا ینال قطان
یعب عن حقیقة ما طریق الذوق من غیر
تکیف کرؤیتہ اللہ عزوجل ابداً واطال
فی ذلك (مبحث ثانی و عشرون ج ۱ ص ۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اسی کے
علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن
نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کہی
کہی لاسکے جس کا طریق ذوق محض بلا کیف
جیسے حق تعالیٰ کی رویت ہے اور اس کو دور

تک بیان کیا کہ حق تعالیٰ کی رویت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے
اور تجلی صوری و مثالی کا کیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا
اس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اس کو
مفید ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جاوے گا کہ شیخ کے نزدیک سب کو یکساں رویت نہ ہوگی بلکہ ان میں
بعض کو صوری مثالی ہوگی اور بعض میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے
جنہیں تجلی مثالی وارد ہے جن کا رویت موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کر دیا
اسی تاویل ممکن ہے چنانچہ ان کی بعض عبارات اس تنویر کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول
ہوتی ہے۔

قال الشیخ فی الباب الحادی والثلاثین
وثلاثاً اعلم ان رؤیة المؤمنین لربهم
فی الآخرة تابعة لا اعتقادهم الذی کانوا
علیہ فی دار الدنیا یعنی کل حد ثمرۃ ما کانوا
یعتقدہ فرویتہم علی قدر علمہم یا اللہ تعالیٰ
وعلی قدر ما فہمہ ممن قلدوہ من العلماء
وکیما انہم متفاضلون فی النعم والذی
فمنہم من حظہ من النظر الی ربہ لذلہ عقلیۃ

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اسی کے
میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ مومنین کا اپنے
رب کو آخرت میں دیکھنا ان کے اس اعتقاد
کے تابع ہوگا جس پر وہ دنیا میں قائم تھے تاکہ ہر
شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کر سکے پس
ان کی رویت اسی اندازہ سے ہوگی جتنا ان کا
علم تھا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اسی مقدار پر
ہوگی جتنا انہوں نے اللہ تعالیٰ کو ان علم کے

ومنہم من حفظ من ذلك لذة نفسية
منہم من حفظ من ذلك لذة حسية
من حفظ من ذلك لذة خيالية ومنہم
من حفظ من ذلك لذة مدیفة ومنہم
من حفظ من ذلك لذة يقال بتكليفها
ومنہم من حفظ لذة لا يقال بتكليفها
ومنہم من هو مقلد في علمه بالله بحسب
ما ألقي عليه عالمه او على حسب ما عنده
من العلم واما على قدر ما يخیله عقله فقط
ومنہم من هو غير مقلد وهكذا
ثانی وعشرون ج ۱ ص ۱۲۳

سمجھتا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ
(دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں
بھی ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہوں گے
سو ان میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے
رب کو دیکھنے میں لذت عقلیہ ہوگی اور بعض
کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت
حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ
ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیفیت ہوگی اور
بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی
کیف نہ ہونے کے) اسکو ذی کیفیت کہا جاسکتا
ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیفیت کا ہوگا گو غالب

بے کیفیت ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اسکو ذی کیفیت کہا بھی نہیں جاسکتا (کیونکہ
بالکل بے کیفیت ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اسکے (متبع) عالم
نے اسکو علم پہونچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اس اندازہ پر جو اسکی عقل نے اسکے خیال میں
ڈال دیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)
ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے عود الی العنوانات السابقة الحمد للہ مباحث
خمسہ منقولہ عن المکتوبات المجدویہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی
ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پرکئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ
کے متعلق شبہات اور ان کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے ان ہی
عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں و نسئل اللہ المنعم التوفیق للاتمام۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۶)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کینیسیہ میں

قال فی الباب الخامس والستین من

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منکری
النبوة من الحكماء قولهم الى قوله والاخر
عندنا وعند الله ليس كذلك الخ
ثم قال الشعراني فانظروا يا اخي كيف غلط
الشيخ رضي من ينكر النبوة وكيف يظن بالشيخ
انما يرد على احد شيئا ويتدين هو به والله
ان هذا لبهتان عظيم (مبحث ثان ج ۲ ص ۲۹)
وقال الشعراني في مقام آخر بعد نقل هذا
القول مانصه واطال في رد احوال منكري
النبوة فكذب والله وافتري من زعم
ان الشيخ فلسفي وقد قال ايضا في الباب
الثامن والتسعين ومائتين من قال
ان النبوة مكتسبة اخطأ لان النبوة
اختصاص الهي قطعاً الخ (مبحث ثالث
وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ حکما
منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ
کہتے ہیں (پھر ان کا قول نقل کر کے اسکو
اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے
نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک نہیں ہے
پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اسے بھائی ذرا
غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوة کی کس طرح تغلیط کی
ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ
ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور
وہ ہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم
بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام
پر اسی قول کو نقل کر کے یہ کہا ہے کہ شیخ نے
منکرین نبوة کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس
وہ شخص اللہ کا ذب اور افتری ہے جو کہتا ہے
کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسواٹھانوے

باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ
ایک اختصاص ہے (الکتساب کا اسمیں کچھ دخل نہیں) **ف** یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً
نبوت کا منکر کہا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تمسک لگائی ہوگی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب
کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہو گیا منشاء اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ
کو اصطلاحات فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو یاد ہو کہ ہوا ہو یا حسد او عناد یا بدنام کرنے کا
بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم۔

الاختلاف مع الاقتراب (۱۷)

(ترجمہ) اور منجملہ غلط شہرتوں کے معترض

ومن ذلك دعوى المنكر ان الشيخ يقول

الولي افضل من الرسول والجواب ان
 الشيخ لم يقل ذلك وإنما قال اختلف
 الناس في رسالة النبي وولايتيهما
 افضل والذي اقول به ان ولايته
 افضل لشرف المتعلق ودوامها في الدنيا
 والاخرة بخلاف الرسالة فانها تتعلق
 بالخلق وتنقضي بالقضاء التكليف
 انتهى ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين
 بن عبد السلام فالكلام في رسالة النبي
 مع ولايته لا في رسالته ونبوته مع ولايته
 غيره فافهم (الفصل الثاني من ج ۱ ص ۱۰۰ -
 وقال الشيخ في الفتوحات ان مقام ولاية
 النبي في نفسه اتم واكمل من مقام رسالته
 وذلك لشرف المتعلق ودوامه فان الولاية
 تتعلق حكماً بالله تعالى ولها الدوام في
 الدنيا والاخرة والرسالة تتعلق حكماً بالخلق
 وينقطع بزوال زمن التكليف وبعد اسطر
 اعلم ان من جملة ما اشيع عن الشيخ محي الدين
 انه يقول مقام الولاية اتم من مقام الرسالة
 على الاطلاق والشيخ رضي برئي من ذلك
 فقد قال في الباب الرابع عشر من الفتوحات
 اعلم ان الحق تعالى قسم ظهوره ولا ولاء
 بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت

کا یہ دعویٰ ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل
 ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا
 صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا
 کہ نبی کی رسالت افضل ہو یا اسکی ولایت اور
 میرا قول یہ ہے کہ اسکی ولایت (اسکی نبوت سے)
 افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلئے کہ اسکا
 متعلق اشرف ہے دوسرا اسلئے کہ وہ دنیا و
 آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کہ اسکا
 متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ وہ خلق سے متعلق
 ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ تکلیف کے
 انقضاء سے وہ منقضي بھی) ہو جاتی ہے اور
 ہمیں شیخ عز الدین بن عبد السلام نے بھی انکی
 موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں ہے
 بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت
 و نبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے
 فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت کا
 کے مقام رسالت سے فی نفسه اتم واکمل ہے اور
 اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا اشرف
 اور اس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا متعلق
 اشرف تعالیٰ کے ساتھ ہے اور نیز اسکو دوام بھی ہے
 دنیا و آخرت میں اور رسالت کا متعلق خلق کے
 ساتھ ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جلتے رہنے
 سے وہ منقطع ہو جاتی ہے اور چند سطر کے بعد

محمد صلی اللہ علیہ وسلم لفقدہم الوحی
الربانی الذی هو قوت ارواحہم ولوان
احدا من الاولیاء کان فی مقام نبی فضلا
عن کونہ قد فضلہ ما قصہم ظہر ولا احتیج
الی وحی علی لسان غیرہ انتہی وبعد اسطر
فہذہ نصوص الشیخ محی الدین رحمہ اللہ
تعالی تکذب من افتری انہ یقول الولایۃ
اعظم من النبوة واللہ اعلم (مبحث ثانی
واربعون ج ۱ ص ۲۷)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ
مقام ولایت علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی
ہی کا ہو) رسالت سے اکمل ہے حالانکہ شیخ
اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات
کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ
اللہ تعالیٰ نے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ بعد
وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ نبوت رسالت
منقطع ہو گئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی

زبانی سے بے بہرہ ہو گئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے
افضل ہوتا تو درکنار ہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر
وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص
کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے ان پر یہ افترا کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقاً) اعظم ہے نبوت
سے واللہ اعلم **ف** غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں
یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت
ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی ناعتراف
کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر قصود کی ایک
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق
نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص غزیری میں
فرماتے ہیں۔

وهذا الحديث (ای حدیث لا بنی بعد)
قصہم ظہر ولایاء اللہ لانہ یتضمن النقطاع
ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ

(ترجمہ) اور حدیث لا بنی بعدی نے
اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو
متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ نامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا) **ف** الحل لا قوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ ہمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتهی مقامات ولایت ہے) سب سے بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیری) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبودیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حاوی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اس طرح سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے واشتاء علم۔

الاختراپ (۱۸)

قال الشيخ في القصص العزري هو الفصيح
واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام
ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما
نبوة التشريع والرسالة فتمتقطعت وفي محمد
صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا
نبی بعده یعنی مشرعاً او مشرعاً ولا
رسول وهو المشرع وهذا الحدیث قصہ
ظہور لا ولیاء لانہ يتضمن القطع العیون
الکاملۃ التامۃ الی قوله الا ان اللہ لطیف
بعبادہ فابقی لهم النبوة العامة الستی
لا تشریع فیہا (الحل لا قوم مقام حاوی
عشر)

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فصیح نمونی
میں کہا ہے کہ جانا چاہئے کہ ولایت ایک
فلک محیط عام ہے اور اسطو واسطے وہ منقطع
نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ
منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی
اللہ علیہ وسلم پر اگر منقطع ہو گئی پس آپ کے
بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع
ہو یا مشرع نہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا ناک
ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب
تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی
نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور نہ صاحب
تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی)

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعلیم کے آویگا اور اطلاق سے تعلیم پر دلالت کرتی والی عبارت (آونگی) اور اس حدیث نے اولیا کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) بعدیت کاملہ تامہ کا فوق منقطع ہو چکا ہے یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیاء بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جسمیں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفاً) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشیء (بقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق باب خامس و خمسين و مائتہ سے آتا ہے۔

ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارضہ نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر جز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الہیہ انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکے ہیں (اچھیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہونے کی) نیز اسکی یہی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب شہدیں) فرمایا کہ مصطفیٰ نے جو اسلام علیہا کو "ایام علیک یا ایہا النبی پر واد کے ساتھ عطف نہیں کیا

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثاً ما تعلم ان الوحي لا ينزل به الملك على غير قلب نبی اصلاً ولا یا هر غیر نبی یا امر الہی الی قلبہ فانقطع الامر الہی بانقطاع النبوة والرسالة (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۸) وقال (الشیخ) انما لم يعطف للمصطفى السلام الذي سلم به على نفسه بالواد على السلام الذي سلم به على بنينا ^{عطفه} لا نلو عليه سلم على نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سدد الله تعالى كما سدد باب الرسالة عن كل مخلوق محمد صلى الله

علیہ وسلم الی یوم القیمة وتعیّن بهذا
انه لا مناسیة بینا و بین رسول الله
صلی الله علیہ وسلم فانه فی المرتبة التي
لا تنبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی
طورنا من غیر عطف انتھی و قلت فی
هذا القول من الشیخ رز علی من افتری
علیہ انه کان یقول لقد حرج ابن ائمنه و
بقوله لا بنی بعدی (کبریت علی ہاشم
ابو ائمن ج ۱) ص ۵۲) وقال فی شرح
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی
ممنوع لنا دخوله وغایة معرفتنا به من
طریق الارث النظر الیہ مکما ی نظر من هو
فی اسفل الجنة الی من هو فی اعلیٰ علیین
وکما ی نظر اهل الارض الی کواکب السماء
وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انه فتح له
من مقام النبوة قدر خرم ابرة تجلیا لا ذنوا
فکاد ان یحترق (وزاد فی الہامش عن
الکبریت فی ص ۵۲) من ج ۱) بعد نقل
هذا القول ما نصہ فکذب والله من
افتری علی الشیخ و خاب مسعاہ) وقال
فی الباب الثانی والستین واربعاً من
الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فی مقام
النبوة لتکلم علیہ انما تکلم علی ذلك بعد

اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا (گویا) اپنے
نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بوا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے
بند کر چکا ہے جیسا رسالت کو بند کر چکا ہے
اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہماری لئے کسی طرح زیبا نہیں سلئے ہم نے
السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کو ابتدا
کر دیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی
پر اسلام علینا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ
ہوتا تو حضور میں اور اسی میں بوجہ نبوت کے
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ میں
کتاہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص
پر وہ جس نے شیخ پر افتر کیا ہے کہ وہ کہتے
تھے کہ (نعوذ باللہ ابن ائمنہ نے لا بنی بعدی
لکرا یک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ
کر دیا (یعنی اس کے ختم ہونیکا حکم کر دیا حالانکہ

ما اعطینا من مقام الارث فقط لا ۱۰ لا
 یصح لاحد مناد دخول مقام النبوة و
 انما نراه كالنجوم علی السماء (مبحث ثانی و
 اربعون ص ۲) وقال فی الباب الثانی
 والخمسين وثلاثاً اتم العلم انما یحیی لنا
 خبر الہی ان بعد رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم وحی تشریع ابدًا انما لنا وحی
 الہام قال اللہ تعالیٰ ولقد اوحی الیک
 والی الذین من قبلك ولم یذکر ان بعدہ
 وحیاً ابدًا (مبحث سادس اربعون ج ۲
 ص ۸) وفی رسالۃ الشہاب لبعض الاحباب
 عن الفتوحات (ج ۳ ص ۵) فما بقی للولیاء
 الیوم بعد ارتفاع النبوة الا التعریفات
 وانسدت ابواب الاوامر الہیة والنوا
 فین ادعاهما بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 فهو مدع شرعیۃ اوحی بہا الیہم سواہ وافق
 رہا شرعنا وخالفتہ (ص ۹) وقال فعلم
 انما ما بقی للاولیاء الا وحی الہام الخ (کبریٰ
 علی الہام ص ۱) وقال فی الباب الرابع
 عشر من الفتوحات بعد کلام طویل علم
 ان الملك ینزل علی النبی بالوحی علی حالین تارة
 ینزل علی قلبہ وتارة ینزل فی صوفہ جسدہ

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترافا ہر ہے کہ خود شیخ
 اسکے خلاف کی کس قدر تصریح و تاکید اور دلیل کے
 ساتھ تائید کر رہے ہیں اور ترجمان اشواق
 کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم
 لوگوں کا داخل ہونا ممنوع ہے اور ہماری انتہائی
 معرفت بطریق وراثت اُس مقام کے متعلق یہ ہے
 کہ اُسکی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت
 کے نیچے درجہ والا اُس شخص کی طرف نظر کر گیا جو
 اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کو کب سہار
 کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہمو شیخ ابانیرید کا یہ واقعہ
 پہنچا ہے کہ اُن کے لئے مقام نبوت میں سے
 ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی
 کشف کے طور پر نہ کہ اُس مقام میں داخل ہونیکے
 طور پر سو اُس سے جل جانے کے قریب ہو گئے
 (اہمیں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل
 نہیں ہو سکتے سوا اگر وہ نبوت کی ساتھ متصف
 ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو
 بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس
 قول کو نقل کر کے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واشر
 جس شخص نے شیخ پرافتر کیا وہ کاذب ہوا اور
 اُسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو
 باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہمو مقام نبوت

من خارج الى ان قال وهذا باب اعلق
بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم ولا يفتر احد
الى يوم القيمة ولكن بقى للاولياء وحى
الا الهام الذى لا تشريع فيه انما هو بفساد
حكم قال بعض الناس بصفحة دليله ونحو
ذلك فيعمل به في نفسه فقط الى (مبحث
خامس وثلاثون ص ۳ ج ۲) وقال ايضا
في الباب الحادى والعشرين من الفتوحات
من قال ان الله تعالى امره بشئ فليس لك
بصحيح وانما ذلك تلبیس لان الامر من قسم
الكلام وصفته وذلك باب مسدود و
الناس (مبحث خامس وثلاثون ج ۲ ص ۳)

میں ذرا بھی ذوق نہیں تاکہ ہم اسیر کلام کر سکیں
اسپہ ہم صرف اسی کے قدر کلام کر سکتے ہیں جس قدر
ہم کو بمقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں
کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم
اسکو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر
(آہیں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی
نفی کر دی جو دخول و اتصاف سے بہشت ان
ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ
ہو گئی) اور باب تین سو تیرہ^{۲۴۴} میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے
ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی
نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی
احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام

(جو وحی حقیقی مستطیع شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکہ کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے
آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ
پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور ہمیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (آہیں وحی حقیقی
کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی) اور سولہ
شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتقاء نبوت کے اولیاء کیلئے بحر خاص طرز کے تعلیمات
ربنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتقار کی دلیل یاد پر گزری ہے اور آپ بھی
آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور ادا مروا ہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کے اسکا دعویٰ کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جسکی اسکی طرف وحی
کی گئی ہے خواہ ان ادا مروا ہی میں وہ ہمارے شیع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی
وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی ادا مروا ہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی
اور انبیاء کی ساتھ یہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف

وہ وحی رہی جو الہام (کہلاتا) ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب
 میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے
 قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ
 ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن
 اولیاء کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ
 صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت بعض لوگ
 قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالائیں ہی ہے)
 پس وہ اسپلونی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کیا تقریر فی محلہ اور دوسروں پر بھی
 حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون
 ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے
 کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے اور فتوحات
 اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں محض
 تبلیہ ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے
 آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر
 ہوتی تھی وہ بالکل سدود ہے) (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی
 حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق تصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں
 ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اسکی تقریر بھی کی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے
 ہیں وہ معنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت
 کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کہ قولہ تعالیٰ و اوحی ربک الی النحل۔ و قولہ تعالیٰ
 اذا وحینا الی امک مایوحی۔ چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام
 کی والدہ بالا جملع نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ائمہ موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں
 اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی معنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ معنی حقیقی
 جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطار

نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اسمیں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو دور
عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کمال اجتماع بین المنقینین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے
متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اس کے
دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل
کر دیا جاتی ہے فرمایا کہ فی صدی کا یا بین
عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے
کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک مضبوط
چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد
ادرجت النبوة بین جنبیه انما لم یقل
فقد ادرجت النبوة فی صدرہ او بین
عینیہ او فی قلبہ لان ذلك رتبة
النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب
الولاية الا بالمشی فی نور النبوة (کثیر
علی الرہامش ج ۲ ص ۵)

کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا
اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن وثلاثین میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول
صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ
بند فرما دیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر
ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے تکلف گلے سے اتارا
اسلئے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان
جو ان کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا
پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سی
کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک
چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی
ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے
نوش کرینگے تو اپنے اپنے خواص امت کیلئے

لما اخلق الله تعالى باب الرسالة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك
من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارتہ
لانقطاع الوصلة بینہم و بین من یکون
واسطتهم الی الله تعالى فرحمهم الحق تعالیٰ
بان ابقی علیہم اسم الولی الی ان قال
ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان فی امتہ من تجرع کاس انقطاع الوحی
والرسالة فجعل لخواص امتہ نصیباً
من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب
فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیہم اسم
الرسل (مبحث سادس از ج ۲ ص ۵)

من لفظ الحدیث کہ فی
الترغیب عن صاحب
الاسناد عن عبد اللہ بن
عمر بن الخطاب عن
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال من قرأ القرآن فقد
ادرجت بین جنبیه
النبوة بین جنبیه
لا یوحی الیہ الخ
فراة القرآن بعد
انظر الی قولہ علیہ السلام
فانزل فیہم ما بنا للظلم

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہنچا دیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ انپر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر یلنگہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت میں (جعلوا بینہ و بین الجنۃ نسباً) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ **ف ۳** میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیت کو اصطلاح میں الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ **ف ۳** میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس و خمیس و مائتہ میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جاننا چاہئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کو ہوتے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن انہیں سے

اعلم ان النبوة التي هي الاخبار عن شئ ما في كل موجود عند اهل الكشف والوجود لكنه لا يطلق على احد منهم اسم بنى ولا رسول الا على الملكة الذين هم رسل فقط (کبریٰ علی الہامش ج ۱ ص ۱۱)

کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاوے گا بجز ان ملنگہ کے جو رسل ہیں (انپر لفظ رسل بولا جاوے گا اور وہ فی القرآن اللہ یصطفیٰ من الملئکۃ رسلاً و من الناس و لم یطلق علیہم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اسکی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن شئ ہی ہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود نبوت بمعنی عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاوے گا وہ اسکی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاح شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ و صفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اسکے خاص بکس میں رکھ دی تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے بکس میں درخواست رکھ دی ہو مگر اسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کو نسبت

بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ ان میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر ان کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہو گا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی یہ ہے۔

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يقول
اولى الانبياء اسم النبوة واوليتنا اللقب
اي حجر علينا اسم النبي مع ان الحق تعالى
يخبرنا في سرائرنا بمعاني كلام
رسوله صلى الله عليه وسلم الخ (مبحث
خاص وثلثون ج ۲ ص ۳۹)

(ترجمہ) شیخ عبدالقادر جیلی فرماتے تھے
کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عمدہ کے) دیو گئے
اور ہم محض عنوان مدحی دیو گئے یعنی ہم پر نبی کا
نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو
ہمارے باطن میں اپنی کلام اور اپنی رسول اللہ صلی
علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں
اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر ان انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ
میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت
حق تعالیٰ نے عطا فرما دے مگر ان اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہو گا الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے
تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو نشاء اعتراض
کا ہے اور زیر عنوان اغتراب نقل کی گئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سابق مبحث
نبوت و رسالت کے تفائل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر ۴۴ میں
آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی
امتی کے عیسیٰ ہونیکے دعویٰ کی تائید کرتے ہیں جس پر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ۵

بنمائے بھابھ صاحب نظرے گوہر خود را
تو اب اس دعویٰ کی یہ حالت رہی ۵
عیسیٰ نتوان گشت تب صدیق خمے چند

وقوم يدعون وصال لیلی | ولسلی لا تقر لهم بذاک

وان شئت تفصیل کلام علی اباطیل هذا المدعی فعلیک بالرسائل لشاعة فی
الباب من مدرسته دارالعلوم فی الدایوبند من الخانقاه الرحمانیة فی مونگیر والی
الهدایة وهو یتولی الصالحین۔ **فصل** فائدہ اولی کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے
فیعمل بہا فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص
عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کرونگا سو اسکو نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو انتہر
میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا
کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں
انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت کے
انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح
ہے کہ اُن کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام
میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامشرع ایک
تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی
کی حیثیت سے مصیب کے جیسا ہر نبی معصوم ہی
اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے
اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے
کہ اُن کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے
اور اجتہاد میں اُن کا قدم راسخ ہو جاوے اور
آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے)
بحر اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر قدم
نہ ہو پس اس امرت کے جو علماء مشرعیہ محمدیہ

وقال فی الباب التاسع والستین وثلاثاً
بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلم
ان المجتہدین هم الذین ورثوا الانبیاء
حقیقۃ لانهم فی منازل الانبیاء والرسل
من حیث الاجتہاد وذلك لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم اباح لهم الاجتہاد فی الاحکام
وذلك تشریع عن امر الشارع فکل مجتہد
مصیب من حیث تشریعہ بالاجتہاد كما
ان کل نبی معصوم قال انا تعبد الله
المجتہدین بذلک لیحصل لهم نصیب
من التشریع وثبت لهم فیہم القدم
الراسخۃ ولا یقدم علیہم فی الآخرۃ سوى
نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتشتر علیہم هذه
الامۃ حفاظ الشریعۃ المحمدیۃ فی صفوف
الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم۔

(بحث تاسع رابعون ج ۲ ص ۹۷)

کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوف میں محصور ہونگے نہ کہ صفوف اہم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو وجودی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو اُن انبیاء الاولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اُسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل
وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لم
یحکم الا بما ارادہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ
ولذلک حرّم اللہ تعالیٰ علی المجتہدان
مخالفت ما اذی الیہ الاجتہاد کما حرّم
علی الرسل ان تخالف ما اوحی بہ الیہم
فعلم ان الاجتہاد نفحة من نفحات التشریع
ما هو عین التشریع الی ان قال فقد اشبه
المجتہدون الانبیاء من حیث تقریر
الشارع لہم کل ما اجتہدوا فیہ وجعلہ
حکمہا شرعیاً انتہی (مبحث تاسع
داربعون ج ۲ ص ۹)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب
جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی
وحی اُن کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے
وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُسکو اُسکے
اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے
مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی
مخالفت کرے جس امر تک اُسکا اجتہاد پہنچا
ہے جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس
امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے
پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع
کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک
یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ

ہو گئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اُسکو حکم شرعی قرار
دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلادیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت
میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سوا اولیاء کا الہام تو اس سے بھی
کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اُسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی
کیسے ہو گا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط
کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا

اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت و امن سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھتے
اور اکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر یا استثنائاً بمواقع اعتبار شرع کے
فی نفسہ حجیت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور القباس سے محفوظ ہے مگر اسکا
اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر
آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رؤیت ہلال میں اس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجیت ہوگا
اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجیت نہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل
وہ حجیت ہوگا۔ **ف** ۳۴ قائمہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما غلق اللہ باب الرسالۃ
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملکہ کا
اطلاق ہو نیکی باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ الہیت اطلاق کئے جائیکے باب میں کچھ
اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں۔ **(ترجمہ)** قاشانی نے کہا ہے تمپر ظاہر
ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض
اور طعن ملکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ
نزاع اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر
اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد
کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل
ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ
غالباً قاشانی کی مراد ان ملکہ سے جو کہ سماء
و ارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی
نوع ہوگی ان کو اپنی اصطلاح میں ملکہ کہیا اور
تفسیر رضیادی میں ہے کہ ابن عباسؓ نے
روایت کیا ہے کہ ملکہ کی ایک قسم ہے جنہیں
توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا
جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملکہ کا اطلاق اور ملکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

قال القاشانی فقد بان لك ان الاعتراض
والطعن في آدم لم يصدر من ملئكة الجبروت
اذ النزاع لا يكون الا من ركب من الطبع
الاربع لما فيها من التضاد اذ المتكون منها
لا يكون الا على حكم الاصل انتهى قال
بعضهم لعل مراده بهؤلاء الملئكة
القاطنين بين السماء والارض نوع من
الجن مما هم ملئكة اصطلاحاً (وبحث
سادس وثلاثون ج ۲ ص ۱۱)
وفي تفسير البيضاوي ولان ابن عباس
روى ان من الملئكة خيراً ما يتوالدون يقال
لهم الجن الخ

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے فص حکمۃ الہیہ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحلال لا قوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اُس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور کچھ بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الہیت کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر بنی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی نے اپنی ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے

رملہ دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی بعد از وفات بایزید (۵)

روح محفوظ ست اورا پیشوا	از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا
نئے نجوم ست نہ رمل ست ونہ خواب	وحی حق والشراعلم بالصواب
از پئے رد پوش عامہ در بیاں	وحی دل گویند اورا صوفیاں
وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست	چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منتهی کامل یعنی بایزید کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور رد پوش عامہ مفسر یا خفا عن العوام میں دو صلیحیوں کی طرف اشارہ فرمایا تکلم کا اہتمام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (رملہ دفتر چہارم سرخی خطاب بامغوران دنیا) ۵

نفس اگرچہ زیرک ست خوردہ داں	قبلہ اش دنیا ست اورا مردہ داں
-----------------------------	-------------------------------

آب حی حق بدیں مردہ رسید	شد ز خاک مردہ زندہ پدید
-------------------------	-------------------------

تا نباید وحی زوغرہ مباحش	تو بدان گلگونہ طال بقاشش
--------------------------	--------------------------

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (اخراج عن الموت النفسانی تو ابتداء

میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (مسند دفتر اول سرخی کشتن زرگر باشارہ
النبی بود الخ) ۵

او نخستش از برائے طبع شاہ
آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب
تا نیاید امر و السلام آلہ
ہر چہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشعیریہ
سے جنکا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رح کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی
مسیحیہ ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی دو قسم باشد گا ہے بلکہ گا ہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق
مذکور ابتداء سے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملك یا فی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا محض
وارد ہوتا ہے تلقی عن الملك نہیں ہوتا اور قلب مراد یہاں بھی اور بیات اولی کے لفظ وحی دل
میں بھی مطلق باطن ہے فلا يعارض ما عرف في ابتداء ف (۱) من قوله انما لم يقل الخ اور بیات
اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر وہی مذکورہ
فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ ام سابقہ کا ہے کہ ما دل علی قول الروی
فی مبدأ القصۃ بود شاہ ہے در زمانے پیش ازین + فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم
ولا تقع فی الوہم ف (۲) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے
علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوناً اس شبہ کو رفع کر رہا ہے
کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہوتے کہ فالکلام فی رسالۃ النبی
مع ولایۃ فی رسالۃ ونبوتہ مع ولایۃ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گزر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو
تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہی نہیں
اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ ہمیں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع
نہیں وہ ولایت ہے جسکو ابنا علم عام معنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت و رسالت کو
منقطع کہا ہے اور شریع کی قید سے شبہ نہ کیا جائے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقہ تشعیری
معنی تضمن الاحکام ہوتی ہے پس قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے وهذا الحدیث قصہ ظہور
الاولیاء لانا تضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اغتراب میں گزرے

وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوة حقیقہ عام ہوتی تو عبودیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف** (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوة لتکلم علیہ انما تکلم علی ذلک بقدر ما عطينا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا مآخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم و بید کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص المحکم خذ واخرج به الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا و هذا آخر ما اردت ایراده فی هذا الباب و وفقت له کہا کان شتمی قلبی والحمد لله الہادی الی الصواب -

الاخترا ب (۱۹)

قال الشیخ فی الفصل الشعیبی من الفصوص بعد کلام طویل و لیس هذا العلم بالاصالة الا خاتم الرسل و خاتم الاولیاء و ما یراه احد من الانبیاء و الرسل الا من مشکوة الرسل الخاتم و لا یراه احد من الاولیاء الا من مشکوة الولی الخاتم حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوه الا من مشکوة خاتم الاولیاء فان الرسالة و النبوة اعنی نبوة التشریع و رسالتہا تنقطعان و الولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من کونہم اولیاء لا یرون ما ذکرناه الا من مشکوة خاتم

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص شعیبی میں ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور) فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے) بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے) اور اس علم (و شہود) کو (علی ما قال) بجامع فی المرجع فلا یشبت هذا المحکم لنفس الولاية کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوة رسل خاتم سے اور (اسی طرح) اس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوة ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل

الاولیاء فکیف من دونهم من الاولیاء
وان کان خاتم الاولیاء تابعاً فی الحکم
لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلک
لا یقدح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا
الیہ فانه من وجه یشکر انزل کہا انه
من وجه یشکر اعلی وقد ظہر فی ظاہر
شرعنا ما یؤید ما ذهبنا الیہ فی فضل عمر
فی اساری بدر یا الحکم فیہم وفی تأبیر
النخل فہا یلزم الکامل ان یشکر لہ التقدّم
فی کل شیء وفی کل مرتبة وانما نظر
الرجال الی التقدّم فی رتب العلم یا للہ
ہنالک مطلبہم واما حوادث الاکوان
فلا تعلق لخواطرہم بہا فتحقق ما ذکرناہ
(الحل الاقوم مقام ثانی)

کی اصالتہ باعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم
الاولیاء کی اصالت باعتبار اولیاء کے ہے
یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب
اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوۃ
سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی
نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی
ہیں (چنانچہ منقطع ہو گئیں) اور ولایت کبھی
منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض
نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق
الغیبیہ) پس مسلمان بھی اولیاء ہونے کی حیثیت
سے اس علم مذکور کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء
ہی کے مشکوۃ سے (اور تو سطر فی العلم سے تو
فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے
کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا اگرچہ خاتم الاولیاء

تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قاج (اور اس کے
مناقی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہی
جیسا دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے (اس اعلیٰ سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر
شرعیہ میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفصول کو من وجہ
فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل فضیلت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے
ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں ساری

۱۱ - اسکی تحقیق لبر سابق میں گزری ہے ۱۲
۱۱ - تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی اشرف سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ
سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باشر کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث الکوان سے تشبیہ دینا
صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصودہ نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تاہم نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا۔) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اہم مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور حقیقت شناس (مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث اکوان سوان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اس میں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک لی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقبض مستفید بتلایا ہے۔

تمتہ الاعتراض بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی وبالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اس خواب کا دیکھنا اور مشلح عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعویٰ کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو ان علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ۔

پہلے یہ استفادہ جو زیر بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لا محالہ عالم ارواح میں ہوگا (الحل الاقوم ص ۷)

الاقترب (۱۹)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے کے

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعين

واریعاً ما انتہا فیہ من الخلق علم بیئناہ
فی الدنیا والآخرۃ الا وہو من باطنیۃ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم سواء الانبیاء والعلماء
المتقدمون زمن بعثتہ والمتأخرون عزہاد
قد اخیرننا صلی اللہ علیہ وسلم بانہ اوتی
علم الاولین والآخرین ونحن من الآخرین
بلا شک وقد عم محمد صلی اللہ علیہ وسلم
الحکم فی العلم الذی اوتینا فشمیل کل علم
منقول ومعقول ومفہوم موہوب
الی قولہ وهذا سر نہیتک علیہ فاحتفظ
بیہ ولا تقل حجت واسعا نقول قد یعط
اللہ تعالیٰ عبداً من الوجہ الخاص لکن
بین کل مخلوق و بین ربہ عز وجل
من غیر واسطۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ما شاء من العلوم بدلیل قصیدۃ الخضر علیہ
السلام مع موسیٰ الذی ہو رسول زمانہ
لانا نقول ما حرجنا علیک ان لا تعلم طلقاً
وانما حرجنا علیک ان لا یکون لك علم ذلک
الا من باطنیۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شعرت بذلک ام لم تشعر (صحیحہ خاص
وثلاثون ج ۲ ص ۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلایق میں سے
کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک
سے استفادہ ہے ہمیں سب برابر ہیں خواہ
ابنیا رہوں یا وہ علماء رہوں جو حضور کے زمانہ
بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء رہوں جو اس
زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم کو خبر دی ہے کہ آپ کو تمام کلموں
پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں
میں ہیں اور آپ نے اس حکم کو اپنے عطا شدہ
علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا
منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو
یعنی مکسوب ہو یا موہوب ہو یہ مصنف توں بہانہ
چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جس پر میں نے تجھ کو
آگاہ کر دیا ہے اسکو محفوظ رکھنا اور یوں نہ کہنا
کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں
کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو
دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ
رسول اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ سے
عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ
کے درمیان میں ہے بلکہ اہل قصہ کے جو حضرت

خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس
بات کو محدود نہیں کیا کہ تم کو طلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تم کو ہر

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تکوین (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** ہمیں تصریح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اس کا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنی کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا وہ علم ہی کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اس کے سامنے اس وجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالا مال کر دے اور وہ اسی بادشاہ کی نہریا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لا کر پیش کرے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واجب النعمت و محسن ہو جاوے گا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتیٰ کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو ہمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جن کو ہمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اس کی کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اس کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبت سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا ان کو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بنیاد پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعویٰ کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جائے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اسکے حل کی تقریر کی ہے اسکے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاوے گا اور نیز اس قول میں ایک جزویہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہ حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ و سید لد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت و سید نبی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ خود اس ولایت میں

بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس تو ضیح و تفسیر کے بعد وہ مشبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہو اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ التحلل لا قوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالباً کشف ہے معتقد ہوں طبعاً تو میں قلب میں اس سے بیحد وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی گستاخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب تریاں سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جواب التتمہ

قال الشيخ في الجواب الثالث عشر من الباب الثالث والسبعين ان اعظم الوصايا التي اختتم الله بها الولاية على الاطلاق وما اختتم الله به الولاية الحمدية فاما خاتم الولاية على الاطلاق فهو عيسى عليه السلام الى قوله فختمت النبوة بمحمد والولاية بعيسى قال الشيخ واما خاتم الولاية الحمدية فهو رجل من الغرب من اكرمها اصلاً وبيلاً وهو في زماننا اليوم موجود وقد جمعت به في سنة خمس وتسعين وخمسائة ورايت العلامة التي اخفاها الحق تعالى فيها عن عبادة وكشفها الى عبد يئنه قال حتى رايت خاتم الولاية الحمدية منه ورأيت مبتلياً بالانكار عليه فيما يتحقق به في سره عن العلوم الربانية واطال

(ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے تیرہویں جواب میں فرمایا کہ اعظم درتہ محمدیہ دو خاتم ہیں ان میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سوا ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرما دے گا اور ایک خاتم سے صرف ولایت محمدیہ کو ختم فرما دے گا سو خاتم ولایت علی الاطلاق عیسیٰ علیہ السلام میں تو نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے اور ولایت عیسیٰ علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم ولایت الحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل و عمل کے اعتبار سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اس وقت موجود ہے اور میں اس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے انہیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اسکو مجھ پر شرف نازل کیا

اور اسکا نام محمد بن احمد ہے

اس کے یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دہلوی کی دیگر تصانیف دفتر رسالہ النور تھانہ بھون کے طلب فرمائے قیمت

فی ذلك (مبحث سابع واربعون ج ۲ ص ۴۹)
وقال فی الباب الثانی والستین واربعة
لا تعرف مراتب الرسل ولا نبیاء الا من
الختم العام الذی یختم الله تعالی به
الولاية المحمدية فی آخر الزمان وهو علی
بن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فهو الذی
یترجم عن مقام الرسل علی التحقیق لكونها
منهم واما نحن فلا سبیل لنا الی ذلك
انتهی (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۴۸)

مکتوف فرمایا یہاں تک کہ میں نے ولایت محمدیہ
کی مہر بھی اُس میں دیکھی اور میں نے اسکو اُس میں
بتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ
سے متصف ہے اُن میں لوگ اُس پر اعتراض
کرتے ہیں اور بہت دوترک یہ مضمون لکھتے
چلے گئے اور اب چار سو باسٹھ میں فرمایا
کہ رسل اور انبیاء کے مراتب کی معرفت (نام)
صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جس پر
اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر

زمانہ میں ختم فرما دینگے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات
کی تعبیر فرما دینگے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہ گئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں۔
ف اس عبارت میں تصریح اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولاية بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت
کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور شلج کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو
دوسروں کی تعبیر اُن کے دعوے کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعویٰ اس دعویٰ کو مستلزم ہے کیونکہ
خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم)
پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس سے دعویٰ
ہی تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط
کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت
شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم
بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضا کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ
علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

الاختلاف (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا محل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے
انکی تفتیش ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حامل مشترک احد
تھا اسلئے اس اعتراض کا عد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں **فصل حکم النبیہ فی کلمۃ**
آدمیۃ (قولہ) فان الملئکت لم تقف مع ما تعطیہ نشأة هذا الخلیفۃ الخ (الحل الاول) **فصل**
نوحی (قولہ) انما یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والا مرقان الخ (مقام ثالث الحل الاول)
فصل اسحاقی (قولہ) ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ والمنام حضرت الخیال الخ (مقام خامس الحل) **فصل یوسفی** (قولہ)
ولیس الاعین الکید الخ (مقام سابع الحل) **فصل لوط** (قولہ) وان خیر
اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشرا الحل) **فصل ایوبی** (قولہ) والعذاب
الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) **فصل یحییٰ** (قولہ)
کان سلام اللہ علی یحییٰ ارفع من هذا الوجه (مقام سادس عشر الحل) **فصل**
الیاسی (قولہ) فكان علی النصف من المرفۃ باللہ تعالیٰ (مقام سابع
عشر الحل) **فصل ہارونی** (قولہ) وسبب ذلک ای سبب ما وقع من
موسیٰ علیہ السلام الخ (قولہ) فكان عتبہ موسیٰ اخاہ ہارون الخ (مقام ثامن
عشر وتاسع عشر الحل) **فصل عیسیٰ** (قولہ) فخلق جسم عیسیٰ علیہ السلام
(مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاول میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں
اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے ان کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھ کر ان کا پورا پتہ بتلا دیا
گیا جنکو مفصل اطلاع کا شوق ہو رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرمائیں۔

الاقترب (۲۰)

چونکہ عنوان اقتراب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا
اسکے متعلق اقتراب میں بھی حامل ترجمہ پر کتفا
کیا ہوتا ہے پس حامل یہ ہے کہ حضرت شیخ

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین و
ثلثمائة من الفتوحات المکیۃ یجب
قطعاً تزئین الانبیاء مما نسب الیہم بعض

المفسرین من الطامات الکبریٰ مما لم یجئ
فی کتاب ولا سنة صحیحة وهم یزعمون
انهم قد فسروا قصصهم التي قصها
تعالیٰ علینا وکذبوا والله فی ذلك وجا
فیه باکبر الکبائر الی قوله وکذلک القول
فی قصه سلیمان وما نسبه الی الملکین
ببابل هاروت وهاروت کل ذلك لم
یرد فی کتاب ولا سنة وانما ذلك نقل عن
اليهود فاستحلوا اعراض الانبیاء و
الملئکة الخ وقال ایضاً فی الباب الرابع
والخمسین ومائة ینبغی للواعظ ان یراقب
الله تعالیٰ فی انبیاءه وملئکته وبعد
سطرین فان الله تعالیٰ قد اثنی علی الانبیاء
احسن الثناء بعد ان اصطفاهم من جمیع
خلقه وبعد اسطرین اور جعل ذلك
فی مجلس من الوعاظ مقتضی الله والانبیاء
والملئکة الخ (مبحث حادی وثلاثون ص ۲)
وفی الفصل العیسوی من القصص ثم قال
متما للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به)
فتفی او لا مشیراً الی انما ما هو ثم انما
القول ادباً مع المستفهم ولولم یفعل کذلک
لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاه
من ذلك (الحل الاقوم مقام ثانی عشر)

ان واعظوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات
انبیاء علیہم السلام وملئکہ علیہم السلام کے قصوں
میں ان کی شان کے خلاف واقعات بیان
کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود
قرار دیکر ان کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور
کذب اور گستاخی بجناب انبیاء وملئکہ بتلاتے
ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا جرح
اور تمام خلایق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں
اور بعض عبارات میں عیسیٰ علیہ السلام وسلیمان
علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارف وعالم بالحقائق
فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید
فرماتے ہیں کہ اللہ ورسول کی تعظیم اور علماء کی
تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کرتے
تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء
وملائکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح و ثنا کی
ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً
وہ انکی تمقیص کر سکتا ہے کوئی شخص ایسا
گمان نہیں کر سکتا

بگذرا ز ظن خطا سے بدگمساں

ان بعض الظن انهم را بخوان

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے

خلاف کا ایسا ہوتا ہو تو اسکو مناسب محل پر

محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے

وقال في الفصل السليماني (متكلما على
قول بعض المفسرين) وكلما في ذلك
بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان
عليه السلام بربه الهم (مقام مذکور) قال
في الباب السابع والخمسين وما بعد كلام طويل يقارب ما سبق فانصه الى الوجوب
على الواعظ ذكر الله وما فيه تعظيمه وتعظيم رسوله وعلما وامتة الهم (کبریت علی
الهامش ص ۱۱۷ ج ۱)

فصوص کے مقامات بالا کی توجہات
صحیحہ و قریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی
ہیں اور کہیں کہیں اس کے ساتھ کلام بھی کیا
جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کر لیں۔

الاغتراب (۲۱)

قال في الفصل لعيسوي فالانسان
في الرتبة فوق الملكة الارضية و
السمائية والملئكة العالون خير من
هذا النوع الانساني بالنص الالهي۔
الحل الا قوم مقام ثالث عشر ونقل
الحاجي عن الفتوحات روي الشيخ انه
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
الانسان افضل ام الملكة فقال اما
علمت ان الله تعالى يقول من ذكرني
في نفسي ذكرتني في نفسي ومن ذكرني
في ملاء ذكرتني في ملائخير منهم عم قال
عليه السلام وكم ملاء ذكر الله فيهم وانا
بين اظرفهم قال الشيخ ففرحت بذلك
(الحل الا قوم مقام مذکور) وقال

(ترجمہ) شیخ نے فص عیسوی میں
کہا ہے کہ انسان رتبہ میں ملکہ ارضیہ و سماویہ
سے فوق ہے اور ملکہ عالین اس نوع انسانی
سے افضل ہیں نص الہی سے (غالباً یہ نص
شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت
من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے
استکبرت علی من هو مثلك یعنی عنصرا ام
کنت من العالین عن العنصر و ست کذلک یعنی
بالعالین من علانذاتہ عن ان یکون فی نشأۃ
النورۃ عنصرا یا اھ یعنی لو کنت من العالین لکنت
خیرا منه لکون العالین خیرا من الانسان)
اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک
خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل

فی الباب السابع والا ربین من الفتوحات
مما غلط فیہ جماعة قولہم انما کان ابن
آدم افضل من الملك لکون ابن آدم له
الترقی فی العلم والملك لا ترقی له الی قوله
ولان الملكة لم یکن لها ترقی فی العلم
وحرمت المزید فیہ ما قبلت الزیادة من
آدم حین علمها الاسماء کلها فانه زادهم
علما الہیابا لاسماء لم یکن عندهم فسیحیہ
وقد سوه (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۳۸)
وقال ناکنت اذهب الی تفضیل المسألة
الا علی من الملكة علی خواص البشر لان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اعطانی الدلیل علی
ذلك فی واقعة وقعت لی وکنت قبل
هذه الواقعة لا اذهب فی هذه المسئلة
الی مذهب جملة واحدة (کبریٰ علی الہام)
ج ۱ ص ۱۳۶)

یا ملکہ آپ نے فرمایا تم کو معلوم نہیں کہ حق تعالیٰ میں
کہ جو شخص مجھ کو اپنے جی جی میں سترایا د کرتا ہے
میں اس کو سترایا د کرتا ہوں اور جو شخص مجھ کو جمع
میں یاد کرتا ہے میں اس کو ایسے مجمع میں یاد کرتا
ہوں کہ اس کے مجمع سے بہتر ہوتا ہے اس میں تعمیم فرمائی
ہے (یعنی کسی کا استثنا نہیں فرمایا گیا) حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے
مجمع ایسے ہوئے ہیں کہ ان میں حق تعالیٰ کا ذکر
کیا جاتا ہے کہ میں ان کے درمیان موجود ہوتا
ہوں (تو اس وقت حق تعالیٰ جس مجمع میں ان
ذاکرین کو یاد فرما دے گا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع
سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملکہ مجھے بھی افضل
ہوں گے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا
(معلوم ہوا کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ ملکہ انسان
سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات
کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ بنجلہ ان

امور کے جن میں ایک جماعت نے غلطی کی ہے ان کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اس لئے افضل ہے
کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر
ملکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام
سے قبول نہ کرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسرار کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسرار
کا ایسا علم اتنی زائد دیا جو ان کو حاصل نہ تھا جیسے انھوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی یاد شیخ نے
کہا ہے کہ میں ملا اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اس پر ایک واقعہ میں جو مجھ کو پیش آیا ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملئکہ کو گو بصر ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

الاقترب (۲۱)

قال فی فص آدم ولس للملئکۃ جمعۃ
آدم ولا وقفت مع الاسماء الالہیۃ الی
قولہ فلو عرفوا نفوسہم لعلوا ولو علموا العصلی
الہ (الحل لا قوم) وقال الشیخ فی اواخر الباب
السابع والستین وثلاثاۃ مایوید قولہ لا شئ
ان خواص البشر اشرف من غیرہم کون الحق
تعالیٰ من حین خلق آدم ماروی فی المنام
قطر الاعلیٰ صورۃ شرفہا واستقامتہا
وکان قبل خلق آدم تجلی للرائی فی المنام
فی کل صورۃ فی العالم الہ (مبحث ثامن
وثلاثون ج ۲ ص ۳۱)

(ترجمہ) شیخ نے فصل آدم میں کہا ہے
کہ ملئکہ میں آدم کی سی نہ جامعیت ہے اور نہ
وہ اُن اسماء الہیہ پر واقف ہوئے یہ مضمون بیان تک
چلا گیا ہے کہ اگر اُن کو اپنے نفس کی معرفت
ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اسکو
جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے
الہ اور شیخ نے باب تین سو سرسٹھ کے اواخر
میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص
بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملئکہ ہی ہوں)
افضل ہیں تا یہ کہ حق تعالیٰ نے جب سے آدم
علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم

کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش
آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔
ف ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملئکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں
اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو ہمیں دو جواب منقول ہیں

پسلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجلی رحمہ اللہ (ترجمہ) شیخ عبد الکریم جلی رحمہ اللہ نے

ان الشیخ جبر عن القول بتفضیل الملائکۃ
 علی خواص البشر قبل موته بسنتہ وروا
 النجہ من اهل السنۃ انتہی (کبریٰ علیہ
 الہامش ج ۱ ص ۱۳۶)

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملئکہ کو
 خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات
 سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت
 کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال المتعلی فی اعلم یا اخی ان القول
 بتفضیل الملائکۃ علی خواص البشر قد
 نسب للشیخ محی الدین وهو الذی راہبہ
 فی نسخ الفتوحات بمصر وقد منا
 فی الخطبۃ ان نسخہ مصر ما دس فیہا
 علی الشیخ والذی راہبہ فی النسخۃ المقابلۃ
 علی نسخۃ الشیخ بقونینۃ المروریۃ عندہ
 بلا ستاد ان خواص البشر افضل من خواص
 الملائکۃ ویؤیدہ ما قالہ الشیخ من الشعر
 اول الباب الثالث والثمانین وثلثائہ
 من تفضیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 علی خواص الملائکۃ بعد کلام طویل
 ولیس یدرک ما قلنا سوی رجل
 قد جاوز الملائکۃ العلوی والرسلا
 ذاک الرسول رسول اللہ احمدنا
 رب الوسیلۃ فی اوصافہ کمالا
 فایاک ان تنسب الی الشیخ القول بمذاہب

(ترجمہ) امام شہرانی نے فرمایا اور بھائی
 اس بات کو جان لو کہ قایل ہونا ملئکہ کی تفضیل
 کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے
 اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر کے
 نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے
 ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں
 غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے
 قونینہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اُس نسخہ
 سے مقابلہ کیا گیا ہے جو ان سے باسناد مروی ہے
 وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملئکہ سے افضل
 ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اُس شعر سے ہوتی ہے
 جو انھوں نے باب تین سو تراسی کے اول میں
 ملئکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل
 میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اور کما مضمون
 یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک بات
 کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب اعلیٰ
 (یعنی ملئکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے

الاعتزال الشامل لتفضیل لملك على رسول الله
صلى الله عليه وسلم (مبحث ثامن وثلاثون
ج ۲ ص ۴۹)

ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول بشر
ہمارے احمد ہیں جو صاحب وسیلہ ہیں اور
اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قائل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ
کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی
جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جواب
یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعویٰ پر غیر ظاہر ہے کہ لا یخفی علی اهل العلم باقی حدیث
فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر احادیث کے جو جس سے رسول اللہ صلی
علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ
شبہ خواب کا تو واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں
اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد
کیا ہے اس سے دعویٰ کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور
دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انہدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے
ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہ طنی اور مجتہد فیہ ہے حتیٰ کہ اسکے بعض
اجزاء میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجیب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف
کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا جس سے
مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ یہ دلیل کا اقتصار بیان کرنا تھا ناظرین و سامعین نے اسکو ان کا قول
قرار دید یا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی
ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیر الخلق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلئے
اس توقف و تردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنیٰ کہنا ضروری ہوگا۔

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب
لوائح الانوار میں فرمایا ہے کہ محکوم سندہ متاخر

قال الشيخ محی الدین فی کتابہ لوائح الانوار
لم یظهر لی وجہ الخلاف فی التفاضل

بین خواص البشر والملئکة لان من شیخ
التفاضل ان یکون بین جنس واحد
والبشر والملئکة جنسان فلا یقال مثلاً
الحمار افضل من الفرس وانما یقال هذا
الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان
یقال ان التفاضل حقیقة انما هو فی
الحقائق التي هی الارواح والروح البشر
ملئکة فللملئکة اذ اجزاء من الانسان
فالکل من الجزء والجزء من کل (مبحث
ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

خواص بشر وملئکة میں اختلاف کی کوئی وجہ
ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے
کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر
اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بنا پر) مثلاً
یوں نہ کہا جاوے گا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے
صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار
سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوے تو ممکن ہے
کہ تفاضل حقیقت میں ان حقائق میں ہوتا ہی
جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی
ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو

ہو اپس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا (تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور ان
میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) (۱) اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ
شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجب بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قابل ہونیکا
ان سے کب احتمال ہے (۲) امام شعرانی نے شیخ کی اس قول کو نقل کر کے اس پر اس عبارت
سے ایک شبہ کیا ہے۔

فلتأمل هذا وما قبله من كلامه و يجرأ
واشاراً بما قبله الى ما سبق من كلامه
قريباً ونصبه قال (الشيخ) والذي نقول
نحن به ان معنى للمفاضلة المعقولة من
قولنا فضلنا بعض النبيين على بعض
اعطينا هذا مالم نعط هذا واعطينا هذا
مالم نعط من فضله ولكن من مراتب
الشرف (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

(ترجمہ) اس میں اور اسکے قبل جو شیخ
کا کلام ہے اس میں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا
چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد ان کا وہ
کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور
اسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء
علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس
بات کے قابل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل
حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبيين

علی بعض سے معقول ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے و صف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقاً نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفاضل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال بے معنی ہو اور کلام سابق میں جو تفسیر تفاضل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد و جنسین مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفاضل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفاضل ملک و بشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اس میں بھی تردد ہو کہ تفاضل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاوے گا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا و ہذا ہو عین الجواب الثالث

الاخترا ب مع

الاقترا ب (۲۲)

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال و جواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسیلہ (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہو سکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو بلجا دے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں لیں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

قال الشعرانی فان قلت فهل الوسيلة مختصة به، فلا تكون لغيره ام يصح ان تكون لغيره لقوله في الحديث لا ينبغي ان تكون الا لعبدا من عباد الله وارجو ان يكون انا هو (تماماً) اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فان من صلي على صلوة صلي الله عليه بها عشى ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة

لا ینبغی الا لعبد من عباد الله وارجو
ان اکون هو فمن سأل لی الوسیلة حلت
علیه الشفاعة رواه مسلم (فلم يجعلها له
صلی الله علیہ وسلم نصًّا فالجواب لما قاله
الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والسبعین
فی الجواب الثالث والتسعين ان الذی
نقول به ان لا يجوز لاحد سوال الوسیلة
لنفسه اذ با مع الله تعالى فی حق رسولہ
صلی الله علیہ وسلم الذی هدانا الله
به وایثار الی ایضاً علی انفسنا وما طلبنا
ان نسأل الله له الوسیلة الا تواضعاً لنا
وتالیقاً لنا نظیر المشاورة لانه اذا كان
افضل فلن یکون ذلك المقام غیر ذلك
الهام علیہ الصلوٰۃ والسلام) فتعین
علینا ادباً وایثاراً و مروءة و بکارم اخلاق
ان الوسیلة لو كانت لنا لو هبنا لصلی الله
علیہ وسلم وکان هو الاولی بافضل لدی حجتنا
لعلم منصبه ولما عرفناه من منزلته عندنا
تعالی و مما یؤید تحريم سوالنا الوسیلة
لا نفسنا ما ذکره العلماء فی الخصائص
من تحريم خطبة المرأة التي عرض علیہ
الصلوٰۃ والسلام ولیها بتزویجها له
ولذلك امتنع ابو بکر رض من اجابة عمر

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور محکوم امید ہے کہ وہ
بندہ میں ہوگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ (حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب
تم مؤذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح
کہا کرو جس طرح مؤذن کہتا ہے پھر بعد اذان
کے (مجھ پر درود بھیجا کرو اس لئے کہ جو شخص مجھ پر
ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے عوض
میں اُس پر دس بار رحمت بھیجتا ہے پھر میرے
لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اس لئے کہ وہ
ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا
میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے
اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہوگا پس
جو شخص میرے لئے وسیلہ کی دعا کرے گا اس پر
میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو
مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
درجہ کو تصریحاً اپنے لئے معین نہیں فرمایا (صرف
امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس
درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں)
تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین نے باب
چوتھ جواب تہتر میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی
شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات
کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے
اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عن يتزوج ابنته حفصة و
قال ابو بكر اني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يذكرها انتهي وقد رأيت في
نسخة من نسخة الفتوحات بمصر وانصب
يخون لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يعينها لنفسه ولعلمها من النسبة
المدسوس فيها على الشيخ او مرجوع عنها
بدليل قوله صلى الله عليه في الباب السابع
وثالثين وثلاثمائة ان منزلته صلى الله عليه
وسلم في الجنان هي الوسيلة التي يتفرع
منها جميع الجنان وهي في الجنة عدن
دار المقامة وهي في كل جنة اعظم
منزلته فيها انتهي فاياك ان تضيف الى
الشيخ ما في النسخة للمدسوس ثم تعترض
عليه والله اعلم (مبحث ثانی وثلثون ج ۲)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ہم کو ہدایت فرمائی
ہے اور نیز بوجہ آپ کو اپنے نفس پر ترجیح دینے
کے اور اپنے جوہم سے اسکی فرمائش فرمائی ہے
کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں
تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے
کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے
جسکی نظیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اس کا
منشا بھی صرف تواضع و تالیف قلب ہے
ورنہ آپ کو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے
اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے
یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود
ہے اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ
کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام
خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ
مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ
کے پس ہمارے ذمہ اور ایثار اور مروت اور

اخلاقاً یہ امر متعین ہے کہ اگر (بفرض محال) مقام وسیلہ ہم کو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت
میں اسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے
اور بوجہ آپ کے اس مرتبہ عند اللہ کے جو ہم کو معلوم ہے اور منجملہ ان امور کے جن سے ہمارے اپنے لئے
وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علمائے خصال نص میں ذکر کیا ہے
کہ اس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے ولی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ہمت
اپنے نکاح کیلئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کہنا ماننے سے
رک گئے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے

نکاح کر لیں اور (حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے بیچ ظاہر کیا تو انہوں نے) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا (اس لئے نہ خود نکاح کر سکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کر سکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں کھنڈے میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا کرے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (بہم طور سے فرمایا کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اس کا احتمال ہے اس لئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ ان نسخوں میں سے ہے جنہیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کر دی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاد ایسا کہا ہو پھر) اس سے رجوع کر لیا ہو گا بدلیل ان کے اس قول کے جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ آپ کا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقام ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مذکور میں ہے اور پھر ان پر اعتراض کرو واللہ اعلم فکسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہو گا اس کا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض و جواب کی ظاہر ہے اور یہ بات مباحث لمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل ازل سے لمبر ۵ تک ذات و صفات کے متعلق تھے جس پر ان مباحث کے ختم پر تبیین بھی لکھنی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور ان ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہو جاوے گا و یا اللہ التوفیق و بیدارہ ازمتہ التحقیق و ہوالہادی و نعم الرفیق فی کل مقصود و کل طریق۔

الاخترا ب (۲۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسیٰ میں کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک (جس کا ذکر حضرت آسیہؓ کے قول میں ہے قوۃ

قال الشیخ فی الفص الموسوی و کان (موسیٰ علیہ السلام) قوۃ فرعون بالیما الذی اعطاه اللہ عند الغرق فقبضہ

طاهر و مطہر الخ (الحل الا قوم) وقال
فی الفتوحات وكان ابتداء الغرق عذاباً
فصار الموت فيه شهادة خالصة برئیت
لم يتخللها معصية فقبض على افضل
عمل وهو التلفظ بالایمان الخ (سبیل السداد
عن روح المعانی ج ۳ ص ۲۹۲)

عین لی و لك) اس ایمان کے بدولت بن گئے
جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالیٰ نے
عطا فرمایا پس اسکی روح ایسے حال میں قبض
فرمائی کہ وہ طاہر و مطہر ہو گیا اور فتوحات میں ہے
کہ ابتداء غرق کی تو عذاب تھا (کہ مخالفت کی
سزا میں واقع ہوا) پھر اس غرق میں مرنا (آخر

میں) شہادت خالصة صافیہ ہو گئی کہ اُمیں کوئی معصیت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر
وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے ف ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ
یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

الاقتراب (۲۳)

قال الشيخ في الباب الرابع والستين وثلاثين
بعد كلام طويل وقد حكى الله تعالى عن
فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الله
آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين
فلم ينفعه هذا الايمان واطال في ادلة
انه لم ينفعه ايمانه قلت فكذب والله
وافترى من نسب الى الشيخ محي الدين بقول
بقبول ايمان فرعون وهذا نص يكذب
الناقل على انه قال بقبول ايمان فرعون
جماعة منهم القاضي ابو بكر الباقلاني
وبعض الخنابلة قالوا لان الله حكى عنه
الايمان آخر عهده بالدين وجميع العلماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو چوبیس
میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ
کہا کہ میں اسپر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود
نہیں بجز اُس ذات کے جس پر بنی اسرائیل
ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اُسکو
ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعویٰ
کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اُسکو
اُسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ
پس وہ شخص کاذب ہے اور مفتری ہے جس نے
شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ
قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ انکی

قاطبة علی عدم قبول ایمانہ وایمان جمیع
 من آمن فی الباس لان من شرط الايمان
 الاختيار وصاحب ايمان الباس كالمجأ
 الى الايمان ولا يمان لا ينفع صاحبه الا
 عند القدرة علی خلافه حتی يكون المرء
 مختاراً ولان متعلق الايمان هو الغیب
 ولما من یشاهد نزول الملائكة بعد ابدا
 فهو خارج عن موضوع الايمان والله اعلم
 (المبحث الحادی والخمسون ج ۲ ص ۱۱۱)
 قال الشیرازی ومن دعوى المنكر ان الشیخ
 یقول بقبول ايمان فرعون وذلك كذب
 وافتراء علی الشیخ فقد صرح الشیخ فی
 الباب الثانی والستین من الفتوحات
 بان فرعون من اهل النار الذین لا ینخرجون
 منها ابد الابدين والفتوحات من اخر
 مؤلفاته فانه فرغ منها قبل موته بنحو ثلاث
 سنين قال شیخ الاسلام الخالدی رحمه الله
 والشیخ حمی الدین بتقدیر صدق ذلك
 عنه لم ینفرد به بل ذهب جمیع کثیر من
 السلف الی قبول ايمانہ لما حکى الله عنه
 انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت
 به بنو اسرائيل وانا من المسلمين كان
 ذلك آخر عهده بالدين و قال ابو بكر

تصریح (مذکور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے
 (ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے
 (دوسرا جواب علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض
 یہ ان کا قول بھی ہو تو اس میں وہ متفرد نہیں ہیں
 اعتراض طعن کیا جاوے بلکہ ایک درجہ
 بھی قبول ایمان فرعون کی قایل ہوئی ہو انہیں
 سے قاضی ابوبکر باقلانی اور بعض جنابہ بھی
 ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
 فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا
 کہ اُس کا دنیا میں آخری وقت تھا تو اس کا خاتمہ
 ایمان پر ہوا) اور جمہور علماء عمومًا اس کا ایمان کے
 عدم قبول پر ہیں نیز اُس کے بھی جو حالتیں
 (شدت موت) میں ایمان لاوے اس لئے کہ ایمان
 کی شرط اختیار ہے اور ایمان باس والا
 مثل اُس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا
 جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو
 اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اس کے خلاف
 پر بھی قدرت ہو تاکہ وہ (ایمان لانے میں مختار
 ہو اور دوسرا اس وجہ سے (مقبول نہیں)
 کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملکہ
 عذاب کے نزول کا مشاہدہ کر لے وہ موضوع
 ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرے
 مقام پر) شیرازی نے کہا ہے کہ معترض کا ایک

الباقلا فی قبول یمانہ ہوا لا قوی من حیث
 الاستدلال ولم یرد لنا نص صریح انہ مات
 علی کفرہ ودلیل جہوں السلف والمخلف علی
 کفرہ انہ آمن عند الباس وایمان اہل
 الباس لا یقبل (الفصل الثانی ج ۱ ص ۱۱)
 وقال فی الباب السبعین فی الزکوة ان التوبة
 من الفرائض الواجبة حال لتکلیف فان
 اخرها الی الاحتضار لم تقبل ولهذا لم
 یقبل یمان فرعون انتہی قلت فکذب
 والله وافتري من قال ان الشیخ محی الدین
 یقول بقبول یمان فرعون وهذا انصب
 یکنزب التاقل والله اعلم (مبحث ساد
 وخمسون ج ۲ ص ۱۱) قال الشیخ فی الباب
 الثانی والستین من الفتوحات وترجع
 الاربعة اقسام الی المجرمین خاصة قال
 تعالی وامتازو الیوم ایها المجرمون ای
 المستحقون لان یكونوا اهل سکنی جہنم
 لا یخرجون منها اید الی الجنة القسم
 الاول المنکرون عن امر الله کفرعون و
 النمرود وابی لهب واضرار بهم الی قولہ
 فهو لاء الاربعة هم الذین لا یخرجون
 من النار من جن وانس انتہی قلت فکذب
 والله وافتري من نسب الی الشیخ محی الدین

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول یمان فرعون کے
 قائل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افتراء ہے
 کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں
 تصریح کی ہے کہ فرعون ان اہل نارت سے ہے جو
 اس سے ابد الابد بھی نہ نکلیں گے اور فتوحات
 ان کے مولفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ وہ
 اس سے تقریباً تین سال قبل وفات فارغ
 ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ
 کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض التقیہ
 صادر بھی ہوا ہو تو وہ آئیں منفرد نہیں بلکہ
 متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اس کے
 قبول ایمان کی طرف گئی ہے بوجہ اسکے کہ
 اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ حکایت فرمائی ہے
 کہ اس نے یہ کہا آمنت بالذی آمنت بہ
 بنو اسرائیل وانا من المسلمین راس کا
 ترجمہ بھی گزر چکا اور یہ کہنا اسکا آخری وقت
 میں تھا اور ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ اسکا
 قبول یمان ہی دلیل کی رو سے اقویٰ ہے
 اور ہمارے لئے کوئی نص صریح آئیں وارد
 نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر اہوا اور جمہور
 سلف و خلف کی دلیل اُسٹے کفر پر یہ ہے
 کہ وہ باس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور
 اہل باس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

انہ یقول بقبول ایمان فرعون ولوانہ
 کان یقول بہ ما صرح ہنابانہ من
 اهل النار الذین لا یمخرجون منها ابدا لا بد
 فاما انہ مدسوس علیہ، کہا مرت الاشارة
 الی ذلك فی الخطبة واما انہ کان تبع
 فیہ القاضی ابابکر الباقلائی فانہ قایل
 بقبول ایمان فرعون لان اللہ تعالیٰ حکى
 عنہ انہ قال لا الہ الا الذی آمننت بہ
 بنوا اسرائیل وانا من المسلمین ولم یحک
 عنہ ما یناقضہ بعد ذلك وقد انعقد
 اجماع الائمة کلہم علی عدم قبول ایمانہ
 قایل ان تنقل عن الشیخ محی الدین انہ
 یقول بقبول ایمان فرعون وتخرق الاجماع
 لاسیما والفتوحات من او اخر مؤلفاتہ لانہ
 فرغ منها قبل موتہ بنحو خمس سنین واللہ
 تعالیٰ اعلم (المبحث الحادی والسبعون
 ج ۲ ص ۱۷۵)

باب شتر میں زکوٰۃ کی بحث میں کہا ہے کہ تو بہ
 کرنا ان فرائض میں سے ہے جو مکلف ہو نیکی
 حالت میں واجب اگر حضور موت تک اسکو
 مؤخر کرے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی واسطے
 فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا امام شعرانی
 کا قول ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص
 کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول
 ایمان فرعون کے قایل ہیں انکی یہ تصریح اس ناقل
 کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کو اس
 قول مذکور مجمل کی تفصیل ہے یعنی) شیخ نے فتوحات
 کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں
 قسموں کا مرجع خاصۃً مجرین کی طرف ہو جنکے
 حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو جاؤ
 اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ سکون
 جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی
 طرف ابد تک نہ جاسکیں (ان میں سے) ایک قسم
 وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے

فرعون اور فرود اور ابولسب اور ان کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ
 ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شعرانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں
 کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون
 کے قایل ہیں اور اگر وہ اسکے قایل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ ان اہل نار کے
 جو اس سے ابد الابد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو ان کے کتاب میں ٹھونس دیا
 گیا ہے جیسا کہ (یواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گزر چکا ہے اور یا اس میں انھوں نے قاضی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کر لیا ہوگا (پھر رجوع کر لیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الہ الا الذی امننت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی (یہ ابوبکر کی دلیل شرعی اسکو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اسکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے سو تم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاص کر اس حالت میں کہ فتوحات انکی آخری مولفات میں سے ہے کیونکہ وہ اس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کر لیا دوسرا یہ کہ انکی کتاب میں کسی نے الحاق کر دیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے اور وہ آخری تصنیف ہو اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بنا پر تین برس اور ایک عبارت کی بنا پر پانچ برس قبل وفات اس سے فارغ ہوئے ہیں جس میں تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تہذیب تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہئے کہ فصوص جہیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۳۳۲ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۳۳۲ھ کی ہی یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصول کے قول سے پس فصوص کے قول کو مدسوس یا مرجوع عنہ کہا جاوے گا مگر اس تقدم و تاخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فصوص شیشی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا هذا فی الفتوحات المکیة جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل کے بعد اس سابق میں اسکا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جاسکتا ہے تو اس جملہ سے اس دعوے تاخر میں قبح نہیں ہوا اور اس تقدم و تاخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون اُنہیں بھی موجود ہے جسکو اغتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السد و روح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ

نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کہ یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے وقت بنا بر ایک قاعدہ علیہ کے اس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ یہ ہے کہ اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة (مقام عشرين من الحل الا قوم عن روح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر قصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کئے ہیں ان میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الا قوم میں ان کے کلام سے سات دیکھیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہر حال مسئلہ میں مسلغ اجتہاد کا نہیں ہے اور قایلین بالایمان کی بڑی دلیل اسکا تکلم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد اَلَا نَقْدُ عَصِیْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِیْنَ نص ہے اس کے رد میں پس اسلم جواب میں یہی ہے کہ اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شعرانی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اس جواب کا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخہ ہیں اور اس بنا پر احتمال تھا کہ شاید کسی کو دھوکہ ہو جاوے یا فکر اسوجہ سے کہ وہ رسالہ عربی سے اردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہو جس سے وہ عوام کی نظروں سے بھی گزرے گا اسلئے ضروری معلوم ہوا کہ اس جواب کو مع جواب پنجاب کے جو بعض اہل علم نے تحریر کیا ہے ان ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جائے **وہوہذا** اسکے بعد یعنی بعض اور مضامین کے بعد (مزید اس سے اس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور قصوص الحکم میں لکھا گیا ہے کہ مومن ہوا اور حق سبحانہ نے اسکے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اسکی روح قبض کی۔ کیونکہ جب وقت وہ مر اسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں جس فرعون کی حالت بیان کی گئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور قصوص میں جسکے ایمان کی خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے کیونکہ قصوص جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اس لئے اسمین جس قدر مضامین ہیں وہ بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاوے گی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم شہادت کی خبر ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے اس کا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضرور ہے جیسا کہ اسکو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلاً بیان فرمایا ہے پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعاً ہے اور اس کا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون مثالی ظنی ہے کیونکہ اسکی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقاً فان الشیطان لا یمثل بی پس اس کا منکر کفر ہوگا بلکہ اسکو قطعاً فاسق کہا جاوے گا اب کلاماً حاصل یہ محصل تھا زید کے کلام کا جس کو دیکھ کر خدائی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے سبحان الذی ہو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے مسلمانوں اور تو زید کا یہ کہنا غلط ہے کہ قصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عما فی عالم المثال ہیں کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ اسمیں جو خبر دی جا رہی ہے وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور قصوص میں اسکا دعویٰ نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل انکو عالم مثال کی خبریں کہنا سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہ ہی تو وجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سونے اور نہ کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوچھی پھر اگر اسکو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دیگا جس میں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ بائنا میں الان وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببیدناک لتکون

لمن خلفك آية الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہوا اور
 کہا ہے ما فی الآیۃ ان باس الاخرة لا یرتفع وان ايمانہ لم یقبل وانما فیہا ان باس الدنیا
 لا یرتفع عن نزل بہ اذا آمن فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام۔ نیز کہا ہے
 فكان ابتداء الغرق عذابا فصار الموت فیہ شہادۃ خالصۃ برئیۃ لم یتخللہا
 معصیۃ فقبض علی افضل عمل وهو التلفظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد
 من رحمة اللہ ولا اعمال بخواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ یجول فی باطنہ وحال الطابع
 الالہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا فظ کبریاہ اھ
 نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث ص ۲۹۲ پس اگر قصوص اور قرآن کے درمیان تعارض
 نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقا طبعیت اس تعارض
 کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر
 مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافی اور غلو فی الاعتقاد کے
 نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل
 اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تحطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم
 کے مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ و زنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھاؤ
 اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبد الوہاب شرعی کا ہے الغرض قصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے
 بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور
 عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں مومن
 ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ
 عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہئے درہ لازم آئے گا کہ بعض
 اشیا جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا
 اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وہو محال**۔ نیز سمجھ میں نہیں
 آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا گیا
 ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جاسکتا ہے نیز اگر کوئی دعویٰ کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم

مثال میں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کر گیا یا اسکا کوئی متبع اسکی کس دلیل سے حمایت کر گیا پس زید کا دعویٰ تخالف بین العین والمثال بلا ایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سو اس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرانی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعاً حق کہنا زید کی سراسر جرات و بیباکی اور نادانی و جہل ہے خدا بجاوے ایسے جہل و غلو فی الاعتقاد سے انتہی القدس الضروری من الکلام الذی هو من فصل الخطاب علی ذلک الجواب الذی هو بعید عن الصواب من رسالہ سبیل السداد لبعض اهل لودادہ احقر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہو سکتا ہے نہ کوئی حکم کہا ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

الاغتراب (۲۲)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اهل النار فبالهم الی النعیم ولكن فی النار اذا لبد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا و سلاما علی من فیها و هذا نعیمهم (الحال لا قوم مقام ثامن) والونیر اور یہی ان کی نعیم ہے و فوجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ فصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

الاقترب (۲۲)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ و التابید للمؤمنین فی النعیم المقیم و التابید (ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں کہ مؤمنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافریں

للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم
 حق (خطیب ج ۱ ص ۱) وقال في الباب
 العشرين خطا اهل النار من النعيم عدم
 توقع العذاب وخطهم من العذاب
 في حال عدم توقعه فلا امان لهم
 بطريق الاخبار من الله تعالى بقوله لا يفتر
 عنهم واطال في ذلك (كبريت على الراس
 ج ۱ ص ۱) قال في باب الجنائز من الفتوحات
 اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصريحة
 تقتضي بخروج قاتل نفسه من النار و
 ان النص الوارد بتأبید الخلود خرج مخرج
 الزجر او يحمل على قاتل نفسه من الكفار
 الى آخر ما قال واطال وقال الشعراني بعد
 نقله قلت وفي هذا الكلام وما بعده
 (وهو نحو ما سبق) رد عن الشيخ وتكذيب
 لمن افترى عليه انه يقول بخروج اهل النار
 من الكفار والله اعلم (مبحث خامس و
 خمسون ج ۲ ص ۱) وقال الشعراني فان
 قلت فهل اهل النار حظ من النعيم في
 وقت من الاوقات فاجواب كما قال الشيخ
 في الباب العشرين من الفتوحات نعم
 اهل النار حظ من النعيم ولكن صوره
 نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب

و منافقین کے عذاب الیم میں تا بید حق ہے اور
 باب عشرين میں فرمایا کہ اہل النار کا حصہ نعيم سے
 یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو عذاب (دائم) کی توقع
 نہ ہوتی (تو اسکو سوچ کر کچھ تسلی ہو سکتی تھی)
 اور ان کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب
 میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)
 یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اسکو سوچ کر
 بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی
 بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو
 اندیشہ سے بھی بڑھ کر ہے تو اور بھی سخت عذاب
 ہوگا اسی طرح ان کے لئے عدم توقع عذاب
 دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گو نہ
 تسلی ہوتی (تو اس صورت میں) ان کیلئے
 کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس
 طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس
 قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب کسے
 سبست (بھی) نکلیا جاوے گا اور ہمیں کلام
 طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں
 لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول
 صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا دوزخ
 سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو اس باب میں
 تا بید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع
 میں واقع ہوئی ہے یا اس خودکشی کے نتیجے

بهم کہا ان حظمهم من شدة العذاب
توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار
عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب
فلم يزالوا في غشية من العذاب بعد غشية
وافاقته بعد افاقته ففي حال الغشية بعد
بالعذاب المتخيل وفي حال الافاقته بعد
بالعذاب المحسوس وهكذا ابد لا بد من
دهر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على
اهل النار ما يقع في نفوسهم من التوهمات
فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم
فيه الا تكون في نفوسهم لوقته (المبحث
الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸) وقال
(الشيخ) وليس عند اهل النار الذين هم
اهلها نوم وانما يكون النوم فيها عصاة
الموحدين فقط وهذا القدر الذي
يتنبهون به في النار وليست بمحزون قال و
ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال
فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا ينامون
لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعني العذاب
وهم فيه مبلسون ذكرة في الباب العشرين
من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين
يكون نعيمهم فمناهم بالروية الجنة فيروى نفسه
مثلا ان يخرج من النار وصار في فرح وسرور

پر محمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک
جسمیں انہوں نے کلام طویل کیا ہے امام شرعی
نے اسکو نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور
جوا کے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا شیخ کی
طرف سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب
ہے جس نے ان پر افتراء کیا ہے کہ وہ اس کے
قابل ہیں کہ کفار و نیک سے خارج ہونگے و انہ
اعلم اور شرعی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل
کو بھی کسی وقت نعيم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا
جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب
عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے
لئے نعيم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے
لیکن وہ صورت نعيم کی (واقع نہیں ہوگی کیونکہ
وہ صورت) یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال
نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے
یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ
یقین عذاب کا تحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا
غیر مستحق پس کوئی صورت نعيم کی واقع نہ ہوگی)
اس لئے کہ ان کو (کسی حال میں بھی) امان نہیں ہے
اور یہ امر بطریق اخبار عن الله معلوم ہوا تو عذاب
ان کے بھی سست نہ ہوگا پس وہ ہمیشہ اس
حال میں رہیں گے کہ عذاب سے اُن پر غشی
پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا حالت

واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ
لا يرى شيئاً كما يرى اهل الدنيا ذلك
في منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله
من يرى نفسه في منامه ذلك في يوس
رضه وعقوبات وقراش من شوكة
ونحو ذلك نسأل الله العافية قلت
فقد كذب والله واخترى من نقل عن
الشيخ محي الدين انه كان يقول ان
اهل النار يتلذذون بدخولهم النار
وانهم لو اخرجوا منه تغذوا بابل الخرج
وان وجد نحو ذلك في شيء من كتبهم
مدسوس عليه فاني مررت على كتاب الفتوحات
المكينة فرأيت مشحوناً بالسلام على عذاب
اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبهم
واخرها قال الفار كيريت على الهاشمي (ج ۲)
قال الشعراني بعد ما نقل بعض كلام الشيخ
على صفة عذاب اهل النار وانفسه قلت
فكذب والله واخترى من اشاع عن الشيخ
محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان يقول
ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها
بعد مدة تعذب بهم وكذلك كذب من
دس في كتاب الفصوص والفتوحات
المكينة ان الشيخ قابل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب ستجیل سے معذب ہوں گے
اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب
ہوں گے اور اسی طرح ابدالاً بادتک اور دہر
غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان
کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے
موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے
ذات میں متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے
کہ اہل دوزخ کو جو حقیقتہً اہل نار ہیں (یعنی کفار)
نہینہ آویگی دوزخ میں نہینہ صرف عصاة موحیدین
کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں
نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی
رحمت ہوگی عصاة موحیدین کے ساتھ پس معلوم
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نہینہ آویگی
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے
سست نکلیا جاویگا اور وہ ہمیں ناامید پیر
ہیں گے اسکو فتوحات کے باب میں ذکر
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاة موحیدین
کو نہینہ آجاویگی تو ان کی نعیم نہینہ کی حالت
میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے
اور فرح و سرور اور خور و نوش اور وقایع میں

يتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها
 لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت
 ذلك في هذين الكتابين وقد حذف
 ذلك من الفتوحات حال اختصاري
 لها حتى ورد على الشيخ شمس الدين الشافعي
 المديني فاخبرني بانهم دسوا على الشيخ
 في كتبه كثيرا من العقائد الزائغة
 التي نقلت عن غير الشيخ كما مرّت الاشارة
 اليه في الخطبة فان الشيخ من كمال العارفين
 باجماع اهل الطريق وكان جليسا لله
 صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف
 يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته
 وسياوي بين دينه وبين جميع الاديان
 الباطلة ومجعل اهل الدارين سواء هذا
 لا يعتقده في الشيخ الا من عزل عقله فباله
 يا اخي ان تصدق من يضيف شيئا من
 العقائد الزائغة الى الشيخ واجم معك و
 بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد
 رأيت في عقائد الشيخ الوسط ما نصه و
 نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدون
 في دارهم الا يخرج احد منهم من داره
 ابد الابدين ودهر الداهرين قال ومرانا
 باهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھیں گے تو ان
 چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیں گے جیسا اہل
 دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر
 یہی حالت آنکی ہوگی اور بعض اُن میں اشر
 پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور ضرر
 اور تکالیف اور پرہیزگارستانہ اور اسی قسم کی
 چیزوں میں دیکھیں گے میں (یعنی شرابی) کہتا
 ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے
 جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے
 قایل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت
 حاصل کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اُس سے نکال
 لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں گے
 اور اگر اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب
 میں پائی جاوے تو وہ اُن پر تھوپی گئی ہے
 کیونکہ میں نے اُن کی پوری کتاب فتوحات
 مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اسکو عذاب اہل
 نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب
 اُن کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف
 میں آخری بھی ہے امام شرانی نے (ایک مقام
 پر) کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام
 نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ
 وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے
 یہ شائع کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعتولين لا عصا
 الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص
 قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود
 موحدين فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج
 اهلها منها ابدا لا انها خلقت من الغضب
 السرمدي قال وهذا الاعتقاد الجماعية الى
 قيام الساعة انتهى وفي لوائح الانوار التي
 جمعها محمد بن سويد كين من هجاء الشيخ
 وتقريراته اعلم يا اخي ان جميع ما وجدته
 من قولنا بخروج اهل النار منها في ساعة
 كتبنا وتقريراته افرادنا بعم عصاة الموحدين
 انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل
 عبد الكريم الجيلي في شرحه لباب الاسرار
 من الفتوحات فقال اياك والغلط تفهم
 من كلام الشيخ انه يريد بخروج اهل النار
 غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ
 انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدي
 جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين
 لا غوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج
 اهل النار الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع
 من الشيخ محي الدين وتابوا الى الله تعالى
 بعد ان كانوا يتساررون بذلك فيما بينهم
 والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادي

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے
 اس سے خارج ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی
 کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں
 یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قائل
 ہیں کہ اہل نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ
 اگر اس سے خارج کر دی جاویں تو فریاد کرنے لگیں
 اور اسی کی طرف واپس آنکی درخواست کریں
 جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں
 میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے
 اسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہاں تک
 کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی
 آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر انکی
 کتابوں میں بہت سی ایسے عقاید فاسدہ داخل
 کر دیے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اسکی
 طرف خطبہ میں بھی اشارہ گزر چکا ہے اسلئے
 کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے
 ہیں اور علی لدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے
 ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے
 کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ
 میں تساوی ہو جائے اور جو اہل جنت و اہل نار
 کو مساوی درجہ میں کر دے (جو مخالف ہر نص

والسبعون ج ۲ ص ۱۸۲ و ص ۱۸۳)

لا یتوی اصحاب النار واصحاب الجنة

کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سو اسے ہر بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تمکو نصیحت کر چکا و السلام اور میں شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام میں غلہ ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الابد اور دہر غیر متناہی نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاة موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اسکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ نار بالطبع اسی موحد کے غلہ کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سردی سے پیدا کیگئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے جماعت کا اور لولہ الاوار میں ہے جسکو محمد بن سوید کین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تمکو نہیں اُن سے مراد ہماری عصاة موحدین ہیں اور اس پر شیخ کامل عبدالکریم جمیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنی کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ اُن کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہی کیونکہ یہ سمجھنا خطر ہے ختم ہوا اُن کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ مسیکر ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا کہ اُن کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بنا پر ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوف حکومت اسلام سے اسکی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العالمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاویں گے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں بعض نے
 کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو محل الاقوام میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب
 مخدوش ہیں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لوں فتح سے جو توجیہ ابھی مذکور
 ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں حل سکتی اسلئے سب کے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول
 مدسوس ہے یہ توشیح کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزم خود و نصوص سے استدلال
 کیا ہے میں نے سالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل
 کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسك بصد الأیة انہ لا یبقی
 فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنة و تقوی مطلبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن
 قال قال عمر لو لبث اهل النار فی النار بقدر رمل عالج لکان لهم یوم یمرجون فیہ و ما اخرج
 استحق بن راہویہ عن ابی ہریرۃ قال سیأتی علی جہنم یوم لا یبقی فیہا احد قرأ و اما الذین
 شقوا الأیة و اخرج ابن المنذر و ابی الشیخ عن ابراہیم قال ما فی القرآن ایة ارجی لاهل
 النار من هذه الأیة خالد بن فیہا ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک قال
 و قال ابن مسعود لیا تین علیہما زمان تصفق فیہ ابوابہا و اخرج ابن جریر عن الشعبي
 قال جہنم اسرع الدارین عمرانا و اسرع ما خرابا و الروایات کلہا فی الدر المنثور ایضاً لکن
 فیہ لفظ ابن مسعود تحقیق ۱۲) الی غیر ذلک من الآثار و قد نص ابن الجوزی علی وضع
 بعضہا کخبر عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص یأتی علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد
 تصفق ابوابہا کا نہا ابواب الموحدين و ادنی البعض بعضہا و مرشی من الکلام فی
 ذلک و انت تعلم ان خلود الکفار بما اجمع علیہ المسلمون و لا غیرۃ بالمخالف و القواطع
 اکثر من ان تحصر و لا یقاوم واحد امنہا کثیر من هذه الاخبار و لا دلیل فی الأیة علی
 ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجہ فیہا اھ + قلت و فسر فی بیان القرآن قولہ
 تعالیٰ الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہو و علق
 علیہ بقولی هذا عندی ارجح الوجہ و ابعدہا من التكلف و یتاید بالخبر المرفوع فی
 الدر المنثور اھ و ذلک الخبر المرفوع نصہ و اخرج ابن مردودہ عن جابر رضہ قال قرأ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا إِلَى قَوْلِهِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُخْرِجَ آدَمَ مِنَ النَّارِ فَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَعَلَّاهُ قُلْتُ وَيُوضَعُ كَوْنُ الْأَسْتِثْنَاءِ لِلتَّعْلِيلِ لَا لِلتَّحْقِيقِ مَا فِي الدَّلِيلِ الْمُنْشُورِ أَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْبَيْعَةِ وَالْمُنْشُورِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ قَالَ فَقَدْ شَاءَ رَبُّكَ أَنْ يُجْلِدَهُ هُوَ كَلَامٌ فِي النَّارِ وَأَنْ يُجْلِدَهُ هُوَ كَلَامٌ فِي الْجَنَّةِ (۲) يَهْتَمُّ بِتَحْقِيقِ بَارِكِ خُلُودٍ وَعَدَمِ خُلُودٍ كِي تَحْقِيقِ تَحْقِيقِ وَالْخُلُودُ هُوَ الْمَصْحُوحُ أَوْ بَعْضُ فِرْقَةٍ كِي دُخُولٍ وَعَدَمِ دُخُولٍ يَابَعْنَوَانِ وَبِغَيْرِ أَنْ كِي اسْتِحْقَاقٍ وَعَدَمِ اسْتِحْقَاقٍ كِي مُتَعَلِّقٌ بِكَلَامٍ هَبِي هَكُنَا أَسْلَى سَاثَةً نَحْيُ هُونِي كِي سَبَبٌ قَابِلٌ نَقْلٍ هِي وَالِدُ دُخُولٍ هُوَ مَرَجُّ اسْتِحْقَاقٍ لِي بَيَانِ الْقُرْآنِ كِي ضَرْوِي عِبَارَتِ نَقْلٍ كِي دِينَا كَافِي سَمِجْتَا هُونِ وَهِي هَذِهِ الْبَيْتَةُ جَوْشَنُ طَلَبِ حَقٍّ مِيْلَ ابْنِي كُو شَشْ خَرَجَ كَرَجَلِي أَوْ بِحَبْرٍ هَبِي أَسْلَى لَظَرٍ مَطْلُوبٍ صَحِيحٍ تَكُنِي هَبِي نَحْيُ أَسْلَى نَسَبَتِ رُوحُ الْمَعَانِي مِيْلَ هِي وَهَذِهِ الْبَعْضُ أَنْهَ مَعْدُورٍ لَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ مَنْ لَا عَقْلَ لَدَا صِلَا وَمَنْ لَدَا عَقْلَ لَمْ يَدْرِكْ بِهِ الْحَقَّ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَدْعِ فِي الْقَوْسِ مَنْزَعًا إِلَيَّ قُلْتُ وَكَذَا مِنْ لَمْ يَخْطُرَ فِي بَالِهِ تَرَدُّ وَاحْتِمَالُ النَّقِيضِ وَقُلْتُ وَبَسِطَ الْقَوْلَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْغَرَالِي فِي التَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزُّنْدَقَةِ وَقُلْتُ وَالْمُسْلِمَاتُ فِي امْتِثَالِ ذَلِكَ التَّفَوُّضِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ أَعْلَمُ الْعَالَمِينَ وَاحْكُمُ الْحَاكِمِينَ (تَفْسِيرُ سُورَةِ أَعْرَافٍ آيَةٍ وَتَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ مُتَدَارُونَ)

الاختلاف مع الاقتراب (۲۵)

قَالَ الشَّيْخُ هُوَ هَكَذَا رَأَيْتُهَا فِي كَشْفِي وَنَزَلَتْ فِيهَا خَمْسُ دَرَكَاتٍ (الْمُبَحْثُ الْحَادِيثُ السَّبْعُونَ ج ۲ ص ۱۱۱) وَقَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ الدِّينِ وَلَقَدْ سَأَلْتُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُطْلِعَنِي عَلَى جَهَنَّمَ وَأَهْلِهَا فَأُطْلِعَنِي عَلَى ذَلِكَ فَعَرَفْتُهَا وَفَتَّ مَكَانَهَا وَبَعْدَ اسْطِرْقَالِهَا أَمَّا أَطْلِعَنِي اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا رَأَيْتُ مِنْ دَرَكَاتِ النَّارِ مَنْ

(ترجمہ) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں نے اس میں پانچ درجہ تک اتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجھ کو جہنم اور اہل جہنم پر مطلع فرماوے سو اُس نے مجھ کو اس پر مطلع کر دیا اور میں نے اس کو پہچانا اور اس کے مکان کو پہچانا اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ

حیث کو نہادار فاشاء اللہ ان بطلعی
 ولایت فیہا موضع السمی المظلمۃ نزلت
 فیہ فاشاء اللہ ان انزل الی ما قال
 انتھی قلت ہکذا قال الشیخ رحمہ اللہ
 ولکن قال علماء الشریعۃ من قال دخلت الجنة
 کفر و قیاسا ان یكون المحکم كذلك فی دخول النار
 فلیتأمل و مجرہ و لعل قولہ نزلت ای
 اطلعت کشفاکما یفسرہ ما تقدم والله
 اعلم (مبحث مذکور ص ۱۷۱)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجے
 کو اسکے مسکن ہونے کے اعتبار سے اس قدر دیکھا
 جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجھ کو مطلع کرنا منظور تھا
 اور میں نے اسمیں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلا
 تھا میں اسمیں اتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا
 منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے ان کا قول ختم
 ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اس طرح کہا
 لیکن علماء شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص
 یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ

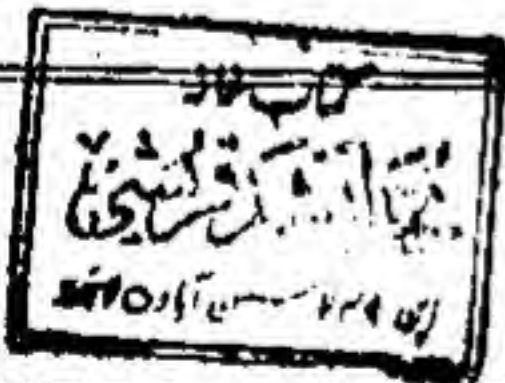
کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوے
 کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو اسمیں تامل کر لیا جائے اور اسکو مستحق کر لیا جاوے اور (آگے جواب
 دیتے ہیں کہ) غالباً ان کا یہ فرمانا کہ میں اسمیں اتر آیا ہوں کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ
 ان کا قول گذشتہ (جسمیں را یتہانی کشفی مصرح ہے) اسکی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریباً اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہذا
 اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اسکی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر
 کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالت صدق
 و دیانت اس حمل کے لئے کافی قرینہ تھا جیسے علماء نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا
 قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاوے گا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا
 چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے
 کہ اگر کشف پر محمول نہ کیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے
 اسلئے اسکو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہو گا جیسا معاملات میں علماء
 نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام
 شعرانی نے جنہوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دو سر بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلانکہ نقل کئے ہیں جن پر ایسا ہی
 شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر ادویوں کی حالت کی خصوصیت سے
 کشف پر محمول کر کے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال
 ہوگا کہ واقعات کو جس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکیہ فرمایا دوسری
 جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فعناک یتقرب خروج المہدی علیہ السلام
 الی قولہ ہکذا اخبرنی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق کوم الریش المطل علی
 برکتہ الرطلی بمصر المحروسۃ علی امام المہدی حین اجتمع بہ ووافقہ علی ذلک
 شیخنا سیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ
 تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لا بد من خروج المہدی علیہ السلام لکن لا
 یخرج حتی یمتلئ الارض جوئے و ظلما فیملأھا قسطا وعدلا ولولم یکن من الدنیا الایوم
 واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس
 وستون ج ۲ ص ۱۱۱) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات
 کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں
 اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان
 بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت
 سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ
 میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتداء
 فی الزمان الخاص (وہو سنۃ خمس خمسین و مائتین) کو ولادت سے تعبیر
 فرما دیا جیسا مجد و صاحب رحمہ نے مکتوب پنجاب و ہشتم جلد ثانی میں تعدد اوادم کی یہی
 توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و حقیقت
 خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاوولہ در ہر وقتہ
 از اوقات صفتہ یا لطیفہ از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال
 موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہوگو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے واخبرنی الشیخ
عبد القادر الدشوطی رحمہ اللہ ان لسیدی ابراہیم المبتولی کل
سنة سما طائمه فوق هذا السد (ای سد یا جوج) فیحضرہ جمیع
الاولیاء والصحابہ الاحیاء والاموات قال قد حضرت معہ مرات الخ
(مبحث مذکور ص ۱۲) یہاں جماعت ماضین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضرہ میں
تمثل ہو کر مکشوف ہو گئے گو اُس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی
ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات
کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر
کرتا ہوں۔ **حدیث اول** عن النس بن مالک فی حدیث طویل فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم لم ارك الیوم فی الخیر والشر صورت لی الجنة فرأیتھا
دون هذا الحائط رواہ مسلم فی باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۲)
قلت ولفظ صورت ظاہرہ مانقلہ فی زہر الربی من قول ابن حجر عن بعضهم
انہ حملہ علی انہا مثلت لہ فی الحائط کما تطبع الصورة فی المرآة فرأی جمیع ما فیہا
اھ قلت وکان هذا التصویر فی صلوة الکسوف مرة من القوة بحیث ظہر فیہ
بعض آثار الحقیقة کما نص فی الحدیث من تغلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم
لتقدمہ بارادة اخذ القطف ولتاخرہ برؤية حطم جہنم بعضها بعضا رواہ
النسائی وغیرہ فی صلوة الکسوف **حدیث ثانی** عن فاطمة بنت قیس عن
خطبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ یم الداری ولقاءہ الدجال وتقریرہ
صلی اللہ علیہ وسلم لہا رواہ مسلم فی قصۃ الجحاستہ (ج ۲) قلت ولا ینحفی ما
فی هذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادة وهو ظاہر وشرعاً
وهو اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی ماتہ سنتہ
والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ
تعالی علام الغیوب بان مارأہ یمم کان نوعاً من الکشف انکشف لہ صورتہ

المثالیۃ ولا یشرط الا یمان للكشف۔ حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہو گیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو بدسوس کہاجاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعہ کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحرورد میں ایسے وسائل داخل کئے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام بدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تبنیہ ضروری ہوئی وهو هذا وکان رعلی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رَضِیَ رَفَعُ کَہَا رَفَعُ عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ وَ سَیْزِلُ کَہَا یَنْزِلُ عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ قُلْتُ (ای الشعرانی) ویدلک قال سیدی علی الخواص رَضِیَ فَمَعْتَهُ یَقُولُ ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوجا علی اسم علی بن ابی طالب رَضِیَ یَرْفَعُ عَلَیْہِ اِلٰی السَّمَاءِ فَلَمْ یَزَلْ مُحْفُوْطًا فِی صَبَإِنَا الْقَدْرۃ حَتّٰی رَفَعَ عَلٰی بن ابی طالب رَضِیَ فَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِذٰلِکَ (ج ۲ ص ۳۹) الفاظ کی بندش بتلا رہی ہے کہ کسی غالی شیعہ قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدہ مخالفہ اجماع سبحانک هذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق الحمد للہ** اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات و صفات و مباحث نبوۃ کے بعد موعود و مقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔ **وہم الحمد اولاً و آخراً و باطناً و ظاہراً۔**



خاتمہ

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس الشریہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جسکی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت و ولایت کا عقیدہ کابل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور سیکرہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں بامثال آیت ولا تقف حالیس لك ید علم اور نہ ان کی نفی کا بامثال آیت بل
 كذبوا بآلہم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ ان کی اشاعت و اشتغال کو مضر
 سمجھتا ہوں بحکم آیت واما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشاہد منہ ابتغاء
 الفتنة وابتغاء تأویلہ اور طبعاً ان کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں طینان
 نہیں پاتا ہوں اسلئے مطابق حدیث دع ہایر بیک الی ما لا یریک ان کا استحضار نہیں
 کرتا اور جن علمائے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر ہر اقوال شیخ بلکہ شیخ
 پر بھی نکیہ کیلئے ہے ان کو حسب آیت لا یكلف الله نفسا الا وسعہا و حدیث اما الاعمال
 بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی
 رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا ان کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے
 کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہوئے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ ان کے
 اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے
 اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومیؒ کے ۵

آرزو می خواہ لیک اندازہ خواہ برتا بد کوہ رایک برگ کاہ

اللہم الا ان یتبین شیء من الامر بحیث یشرح فیہ الصدق + وینکشف عنہ
 الغطاء + ویتقشع عنہ الغشاء + لا سیما فی الاجتہادیات والا استدلالیات الی
 لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء + ویفیض فیہا علینا المنحة والعطاء + چنانچہ اس
 مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعض جملے جن سے وہ دونوں جزو نہیں مجدد صاحب سے
 مشارکت ہے اولاً اور وحدة الوجود والا وہ مکتوب جس کا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے
 مقصود خاتمہ پر عنوانات ارتعاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو
 جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً ان مذکورہ جملوں سے اور جزئیاً ان عبارات سے ثابت ہے
 جو تمہید مذکور انقائیں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ ح - شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ این فقیر باں
 ہست گشت ہرگز عجز معرفت را بچہل یاد نیکرواں را عدم علم نمی شمارد الی قولہ و نزد فقیر بلکہ تو اں

گفت فی الحقیقة این علوم که شیخ گفته است بمراتب پایان ترازاں عجز است و قوله عجیب معالیه
 است شیخ باین گفت و گو و باین شطح خلاف جواز از مقبولان بنظری در آید و در اعداد اولیا مشاهد
 میگردد **۵** باکریاں کارها دشوار نیست + آرسے گاہے بود کہ بدعائے برنجند و گاہے بود کہ بدشتا
 خندند + ردکنند شیخ در خطرست و قبول کنند او با سخنان او نیز در خطر + شیخ را قبول باید کرد
 و سخنان خلافی او را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول و عدم قبول شیخ که اختیار
 این فقیر است (مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۱۳۱) **و قوله** عجائب کار و بارست شیخ
 محی الدین از مقبولان در نظر دمی آید و اکثر علوم او کہ مخالف آراء اہل حق اند خطا و ناصواب
 ظاہر میشود مانا کہ بخطائے کشفی معذور داشته اند و در رنگ خطائے اجتہادی از ملامت مرفوع
 ساخته این اعتقاد خاص است این فقیر را در بارہ شیخ محی الدین کہ او را از مقبولان میدانند و علوم
 مخالفہ او را خطا و مضری بیند جمعے ہستند ازین طائفہ کہ ہم شیخ را طعن و ملامت میکنند و ہم علوم
 او را تخطیہ می نمایند و جمعے دیگر ازین طائفہ تقلید شیخ را اختیار کرده جمیع علوم او را صواب میدانند
 و بدلائل و شواہد حقیقت این علوم را اثبات می نمایند و شک نیست کہ این ہر دو فریق راہ افراط
 و تفریط اختیار کرده اند و از توسط حال دور مانده شیخ را کہ از اولیا مقبولان ست بواسطہ خطائے
 کشفی چگونه رد کرده شود و علوم او را کہ از صواب دور اند و مخالف آراء اہل حق اند چگونه بتقلید
 قبول توان کرد فالحی ہوالتوسط الذی وفقنی اللہ سبحانہ و کرمہ (جلد اول مکتوب
 دو صد و شصت و ششم ص ۳۱۶) **مکتوب اول جلد دوم** متضمن تحقیق حد الوجود
 محذور ما معلوم شریف است کہ وجود مبداء خیر و کمال است و عدم منشأ ہر نقص و شرارت
 پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عاید
 با و باشد و ہمہ شر و نقص راجع باین ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال را راجع با و داشتن
 فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک و ملک حق جل سلطانہ و همچنین ممکن بعین
 واجب گفتن تعالی شانہ و صفات و افعال او را بعین صفات و افعال او تعالی ساختن سور
 ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالی + کناس خسیس را کہ بنقص و خست ذاتی
 قسم است چہ محال کہ خود را بعین سلطان عظیم الشان کہ منشأ خیرات و کمالات است تصور نماید

وصفات و افعال ذمیه خود را عین صفات و افعال جمیله او توهم کند علماء را ظواهر ممکن را
وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته نماند
فی الباب بنابر قضیه تشکیک وجود واجب را تعالی اولی و اقدم گفته اند این معنی موجب
تشریک ممکن است بواجب تعالی در کمالات و فضائل که از وجود ناشی گشته اند تعالی
الله عن ذلك علواً کبیراً در حدیث قدسی آمده الکبریاء ردائی و العظمة انزاری اگر
علماء ظواهر این دقیقه آگاه میگشتند هرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند و خیر و کمال که مخصوص
بآن حضرت است جل و علی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند و بنا بر این
ان نسینا و اخطانا اکثر صوفیه علی الخصوص متأخران ایشان ممکن را عین واجب تعالی
دانسته اند و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی الکا شته میگویند

۵ همسایه و هم نشین و همه همه اوست و در لوق گدا و اطلس شده همه اوست

در انجمن فرق و نهان خانه جمع باشد همه اوست ثم بالله همه اوست

این بزرگواران هر چند از تشریک وجود تنزه نموده اند و از اثبتنیت اگر بخیته اما غیر وجود را
وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست
اگر هست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بالسان شرارت دارد که مزمل حیات اوست
و نسبت بحیوانی که در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدا و ایشان
درین امر کشف و شهود است هر قدر که ظاهر ساخته اند دریافته اند اللهم ادرنا حقائق الاشیاء
کما هی درین باب آنچه بر فقیر ظاهر ساخته اند بتفصیل و امی نماید اول ندیه شیخ محی الدین ابن عربی
که امام و مقتدا و متأخران صوفیه است درین مسئله بیان میکنند بعد از آن آنچه مکتوف گشته
است در تحریری آرد و تا فرق در میان دو مذاهب بر وجه اتم حاصل گردد و از دقت یکدیگر خلط
نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند که اسما و صفات واجب جل و علی عین ذات
واجب اند تعالی و تقدس و همچنین عین یک دیگر اند مثلاً علم و قدرت چنانچه عین ذات اند تعالی
عین یک دیگرند نیز پس در آن موطن به هیچ اسم و رسم تعدد و تکرر نباشد و تمایز و تباین نباشد
نهایت مافی الباب آن اسما و صفات و شیون و اعتبارات در حضرت عالم تمایز و تباین

پیدا کرده اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر به تعین اول است و اگر تفصیلی است
مسمی به تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی را
واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند و این حقائق ممکنات را اعیان ثابته
می دانند این دو تعین علمی که وحدت و واحدیت اند در مرتبه وجوب اثبات می نمایند می گویند
این اعیان بوسه از وجود خارجی نیافته اند و در خارج غیر از احدیت مجرد هیچ موجودی نیست
و این کثرت که در خارج می نماید عکس آن اعیان ثابته است که در مراتب ظاهری وجود که جز
او در خارج موجودی نیست منعکس گشته است وجود تخیلی پیدا کرده در رنگ آنکه در مراتب
صورت شخص منعکس کرد و وجود تخیلی در مراتب پیدا کند این عکس را وجودی جز در تخیل
ثابت نیست و در مراتب روعی حلول نه کرده است و در روعی آن مراتب چیزی
منتقل نه گشته اگر انتقالش است در تخیل است که در روعی مراتب متوهم شد این متخیل
و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطان که اتقان تمام دارد بر رفع و هم و تخیل مرتفع
نه گردد و ثواب و عذاب ابدی برای مرتب باشد این کثرتی که در خارج نمودی پیدا کرده
است بسه قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سوم
تعین جسمی که به شهادت تعلق دارد این سه تعین را تعینات خارجی میگویند و در مرتبه
امکان اثبات می نمایند تنزلات خمس عبارت از این تعینات پنجگانه است و این تنزلات
خمس را حضرات خمس نیز گویند چون علم خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسماء
و صفات واجب جل سلطانها که عین ذات اند تعالی و تقدس نزد ایشان ثابت نه شده
است و صورت علمیه را عین این صورت دانسته اند نه شیخ و مثال آن و همچنین صورت
منعکسه اعیان ثابته را که در مراتب ظاهری وجود نمودی پیدا کرده است عین آن اعیان را انصاف
کرده اند نه شبهه آن ناچار حکم با تجاد نموده اند و همه اوست گفته این است بیان مذہب شیخ
محمی الدین ابن العربی در مسئله وحدت الوجود و بر وجه اجمال همین علوم اند و امثال این علوم که شیخ
آنها را مخصوص بخاتم الولايت می دانند می گویند که خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولايت
اغذ می نماید و شرح فصوص در توجیه آن تکلفات می نماید با جمله پیش از شیخ هیچ یک از این

طائفه باین علوم و اسرار زبان نمشاده است و این حدیث را برین پنج بیان نه نموده
هر چند سخنان توحید و اتحاد در غلبات سکر از ایشان بظهور آمده اند و اما الحق و سبحانی گفته اند
اما وجه اتحاد را معلوم نه ساخته اند و منشار توحید را در نیافته پس شیخ برهان متقدمان ایل طائفه
آمده و حجت متاخرین ایشان گشته مع ذلک دقائق کثیره درین مسئله مخفی مانده است و
اسرار غامضه درین باب بر منصفه ظهور نیامده که فقیر باظهار آن توفیق یافته است و به تحریر
مبشر گشته و الله یقول الحق و هو یدعی السبیل مخدوم اصفاات ثمانیه واجب الوجود
تعالی و تقدس که نزد اهل حق شکر الله تعالی سیم در خارج موجود اند و اچار در خارج از ذات
تعالی و تقدس متمیز باشند به تمیزے که از قسم بے چونی و بیچگونی بود و همچنین این صفات
از یک دیگر متمیز به تمیز بیچونی بلکه تمیزے بے چوں در مرتبه حضرت ذات تعالی و تقدس نیز
ثابت است لکن الواسع بالوسع الجهول کیفیة و تمیزے که فراخ فهم و ادراک نا باشد
از آنجناب قدس سلوب است چه تبعض و تجزی در آن متصور نیست تحلیل و ترکیب را در آن حضرت
جل سلطانہ بارنه و حالیت و محلیت را گنجایش نه با جمله آنچه از صفات و اعراض ممکن است
از آنجناب قدس سلوب است لیس کماثلہ شیء لا فی الذات ولا فی الصفات و لا
فی الافعال با وجود این تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسماء و صفات واجب جل سلطانتها
در خانه علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و منعکس گشته و هر اسم و صفت متمیز را مقابل است
در مرتبه عدم و نقیضه است در آن موطن مثلاً صفت علم را در مرتبه عدم مقابل است و نقیضه
که عدم علم باشد که مغیر کجبل است و صفت قدرت را مقابل است عجز که عدم قدرت باشد
و آن عدیات متقابلہ نیز در علم واجب جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و مراپای اسماء و صفات
متقابلہ خود گشته و مجالی ظهور عکوس آنها شده نزد فقیر آن عدیات بآن عکوس اسماء و صفات
حقایق ممکنات اند غایت مافی الباب آن عدیات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات اند و
آن عکوس همچون صور حاله در آن مواد پس حقایق ممکنات نزد شیخ محی الدین همان اسماء و
صفات متمیزه اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقایق ممکنات عدیات اند که نقائص اسماء و صفات
اند با عکوس اسماء و صفات که در مراپای آن عدیات در خانه علم ظاهر گشته و بایک دیگر

ممتزج شده و قادر مختار جل سلطانہ ہر گاہ خواست کہ ماسبتیہ را از ازاں مابہیات ممتزجہ بوجود
ظلی کہ پرتو است از حضرت وجود ہرین متصف گردانیدہ موجود خارجی ساختہ بالجملہ پرتو سے از
حضرت وجود ہرین مابہیت ممتزجہ انداختہ مبداء آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم دور
خارج در رنگ سائر صفات او پرتو سے است از حضرت وجود و از کمالات تابعہ او مثلاً علم ممکن
پرتو سے است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلی است از ازاں کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است
و قدرت ممکن نیز ظلی است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ و ہمچنین وجود ممکن ظلی است
از حضرت وجود کہ در مراتب عدم کہ مقابل او است منعکس گشتہ است ۵

نیاد و دم از خانہ چیزے نخست تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست
لیکن نزد فقیر ظلی شیء عین شیء نیست بلکہ شیءے است و مثال آن شیء و حمل یکے بر دیگر ممتنع
است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است و عکسے کہ از آسمان
و صفات در آن منعکس گشتہ است شیء و مثال آن اسماء و صفات است نہ عین آنها پس
ہمہ اوست درست نباشد بلکہ ہمہ از او است چه انچه ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت
و نقص و خبث را منشاء است و ہر چه از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود و توابع
آن ہمہ استفادہ ازاں حضرت است جل سلطانہا و پرتو است از کمالات ذاتیہ او سبحانہ
پس ناچار او تعالی نور آسمانہا و زمین باشد و ماورائے او سبحانہ ہمہ ظلمت بود کیف و عدم
فوق جمیع الظلمات تحقیق این بحث کما ینبغی در مکتوبے کہ بنام فرزندے اعظم مرحومی در بیان
حقیقت وجود و تحقیق مابہیات ممکنات نوشتہ است طلب فرمائید پس عالم با سربا
نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانہ علم تمیز پیدا کردہ در مراتب
ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از عداہات است کہ ہمار
و صفات واجبہ جل سلطانہا در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ اند و در خارج با ایجاد حق سبحانہ
آن عداہات بآں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد و شرارت
جہلی ظاہر گشت و خیر و کمال ہمہ عائد بجناب قدس او شد جل و علی کریمہ ما اصابہ
من حسنۃ فمن الله وما اصابہ من سیئۃ فمن ذنوبک - مؤید این معرفت است

و الله سبحانه و الملهم پس ازین تحقیق معلوم گشت که عالم در خارج موجود است بوجوه ظلی
 چنانچه حق سبحانه و تعالی در خارج موجود است بوجوه اصلی بل بذاته غایت مافی الباب
 این خارج نیز ظل همان خارج است در رنگ وجود صفات پس عالم را عین حق جل و
 علی سلطانه نمی توان گفت و حمل یکدیگر بر دیگر جایز نباشد ظل شخص را عین شخص
 نمی توان گفت لوجود التغایر بینهما فی الخارج لان الاشیان متغایران و اگر کسی ظل شخص
 را عین شخص گوید بر سبیل تسامح و تجوز خواهد بود که خارج از بحث است اگر گویند که
 شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالی پس فرق چه بود گوئیم که ایشا
 ل وجود آن ظل را جز در وهم نمی انگارند و بوسه از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند
 بالجمله کثرت موهومه را بظل وحدت موجوده تاویل می نمایند و در خارج موجود واحد را می
 دانند تعالی ایشان مابینهما پس منشا حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل ثبات وجود خارجی
 گشت مر ظل را و عدم اثبات آن وجود ایشان و چون ظل وجود را و وجود خارجی اثبات
 نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند و این فقیر چون ظل را در خارج موجود می داند
 بحکم مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر و ایشانان شریک اند و در اثبات
 وجود ظلی نیز متفق لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید و ایشانان وجود
 ظلی را در وهم و تخیل می انگارند و در خارج جزا حدیث مجرده را موجود نمی دانند و
 صفات ثنائیه را که بآراء اهل سنت و جماعت رضی الله تعالی عنهم وجود اینها
 در خارج ثابت شده است نیز در علم اثبات نمی کنند علماء و اطو اهر و ایشانان رضی الله
 تعالی عنهم دو طرف اقتضای اختیار فرموده اند و حق متوسط نصیب این فقیر
 بوده که بآن موفق گشته اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج می یافتند از
 وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وهم و تخیل اقتضای نمی فرمودند و انکار از وجود خارجی
 از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند و اگر علماء نیز آگاه می گشتند هرگز ممکن را وجود
 اصلی اثبات نمی کردند و بوجوه ظلی اکتفا نمی نمودند و آنچه فقیر در بعضی مکتوب نوشته
 است که اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نه بطریق مجاز منافی این تحقیق

نہیں ہے کہ ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توہم و تخیل کما زعموا۔

(سوال)

صاحب فتوحات مکیہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برنخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق در میان این تحقیق و آن قول چہ بود۔

(جواب)

برنخ باین اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دور وے است روی است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم و روی است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان اہل اعیان ما شمت رائحتہ من الوجود الخارجی عندہ وعدمی کہ درین تحقیق اندراج یافتہ است حقیقت دیگر دارد و همچنین انچه در عبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن نیست است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافتہ و اول تعالی ازاں اہل صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مرایے عدیات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند و راہ راست پس بعالم اورا سبحانہ بہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین اورا سبحانہ بعالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن برین فقیر بسیار گراں است ۛ اُن ایشان اند و من جنینم + یارب سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین و السلام علیکم و علی من لدیکم انتہی المکتوب و بانتهاء وقت الخاتمة و تمامہا اختتمت الرسالة فكان هذا اخرها اردنا ايرادہ فی هذه العجالة + ونستعینا اللہ تعالی من كل ضلالة + فی كل مقامہ و مقالہ + ونسئل اللہ تعالی خیر الدلالة + فی كل عمل و حالہ + و صلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوة و الرسالة

ومركز العظمة والجلالة + وإمام انبياء اولى الحكمة والعدالة + ومقدام الرسل
ذوى البسالة والنبالة + فادامت الشمس محاقة بالطفافة والقمر محاطا بالهالة
وكان الفراغ من تبليغ الرسالة وقت السحر ليلة الحادى عشر + من شهر الصيغ
الاخر + سنة ٣٢٥ من هجرة خير البشر + عليه الصلوة والسلام من الله الاكبر
التمهيد للتعليم : سلما كان معظم الرسالة فى علوم المعرفة ولا تتم المعرفة
الا بالمحبة كما لا تتم المحبة الا بالعمل + الحق بالرسالة يعطى ما ينبى عليه صوتا لا يخلع

عن ابي التراب النخشبى

لا تخد عن فللجيب دلائل	ولدي من تحف الجيب سائل
منها تنعم بمرسل	وسرورة فى كل ما هو فاعل
فالمنع منه عطية مقبولة	والفقر الكرام وبر عاقل
ومن الدلائل ان ترى من عزمه	طوع الجيب ان الخ العاذل
ومن الدلائل ان يرى متبسما	والقلب من الجيب بلا بل
ومن الدلائل ان يرى متفهما	لكلام من يحظى لدي السائل
ومن الدلائل ان يرى متقشفا	متحفظا من كل ما هو فاعل

وقال نجيب بن معاذ الرزى

ومن الدلائل ان تراه مشمرا	فى خرقتين على شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحيبه	جوتا لظلام فباله من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا	نحو الجهاد وكل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فيما يرى	من دار خذل والنعيم الزائل
ومن الدلائل ان تراه باكيا	ان قد لا على قبيح فعائل
ومن الدلائل ان تراه مسلما	كل الامور الى المليك العادل
ومن الدلائل ان تراه راضيا	بملكه فى كل حكم نازل
ومن الدلائل ضحك بين الورى	والقلب محزون كقلب الثاقل

الحمد لله الذى جعل فى هذه الرسالة النور تارة بحون به طبع مزين كشت

فَالْكَفَّ بِالْكَفِّ وَالْكَفُّ بِالْكَفِّ
فَالْكَفُّ بِالْكَفِّ وَالْكَفُّ بِالْكَفِّ

چون از سبب معاداة اولیاء در حق طائفه جبار از اهل غلو و شقاق و عدم فهم بعضی کلام ایشان است
از سراسر عقاید و منجمه قاصد منیه و قار همون مسلمان بود از همچنین بلار و از آنچه وارد است بر آن زعم
ولا وار و طریق صوم چنانکه منع است از مطالعہ این چنین کلام و دواستن او در پرده خفا و همچنین نیست
نهی نمادن شرح اوست بما فیہ شفا و بعضی از ابواب رساله مسماة به

فصل اول
فصل اول
فصل اول

فصل اول
فصل اول
فصل اول

که پایه از اجزاء رساله است نظری بود از مظاهر این صوم و وقار چرا که عمل است در مقامات صعبه
از فصول الحکم و لغت است از مؤلفات شیخ اکبر قدس الله سره که علم است در زینت بزرگترین الاعداء
رافع اشکال است و سکن فحار و از سراج العلماء تلج الانقیار مولانا محمد اشرف علی صاحبی
اسم اشرف الجواهر و سیده الشفا و السلام لهذا الصغر محمد شبیر علی صانه اشرفین و القضاة و است تمام سید الشان

المطبعة المطباعة المطباعة
المطبعة المطباعة المطباعة

خصوص الحکم

فی حلّ

فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة یہ حل ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وہو هذا۔

حضرت مخدوم و مکرم مدظلہ

السلام علیکم جناب والائے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کرو تو میں اردو میں اسکی شرح کر دوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہوں حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔
فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بالی۔ اگر اب بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کرونگا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے فسادات زیادہ ہو گئی اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپ کے سوائے نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہو یا یہ معتقد شیخ نکرنا بدین شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیاز مند عبدالحی عفی عنہ تربیۃ شاخاں رحمانی حیدر آباد دکن۔ گو مجھ کو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام کب سے قابو کا ہے یا نہیں مگر تو کلام علی اللہ تعالیٰ شرع کرتا ہوں حتم کرانا ان کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی خٹھی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کی گئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آ جاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے حسب جمیع کمالات علیہ علیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے۔

یعنی فصوص
منازل تنزیل
فصوص کے
میں علم
ذریعہ
نام لکری
شیخ و کلماتی
افانوس
ادنیہ
دائیات
اعتبار
عالم ان
آیت اور
شعور کو
مطابق
کیا ہے

تعلق ہے یا بمعنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب کسی پر کوئی اور نہیں ان کمالات کی جس طرح اشارات فصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرق مثلاً حضرت اسماعیلؑ کو صادق الودعہ کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہو مگر ان میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کروں گا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گزر گیا اتفاق سے وہاں جو گزر ہوا تو ان کو منظر پایا پوچھا کہ آپ اب تک یہاں ہی ہیں آپ نے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہوں گا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انا کان صدقاً الوعدا ورجو صدق وعدہ واجب اسی عدم حرج کی قید دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا بقار وعدہ کیلئے شرط نہیں لگے اپنے عملاً اس کو مطلق رکھا و علیٰ ہذا کمالات آخری اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اس کے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہر فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ ہے بھی کذا فی الشرح لمولاتا الجامی اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا بمعنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام الحکم میں عمدہ کلمہ ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ نبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہے جیسے آدمیہ - نوحیہ - موسویہ - عیسویہ مثلاً اور ان نسبتوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فال موجودات کلہا کلمات اللہ الہی لا تنفد فانہا عن کن و کن کلمۃ اللہ پس معنی اس ترکیب کے فص حکمہ فردیہ فی کلمۃ محمدیہ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والحقہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہر وہ علیٰ ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص کبھی کبھی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں بیان و کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں گو کہیں فصوص سے متاثر بھی ہو جائے لیکن یہ دعاوی فصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اسپر کوئی ملامت نہیں اور اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی خواہ متساوی اشقیں رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر بھی خلاف ہو تو اس کی اجازت ہے مگر جانب مخالف کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے۔ اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اس کا اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کمال ہونا شہادت اساطین امت کے جسکی صحت حدیث انتم شہدا علی اللہ فی الارض کا مدلول ہے ثابت ہے اس لئے اس سے شیخ پر طعن کرنا سوراو بے محل خطر ہے رہا اس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی مناسب توجیہ کیجاو گی یا تو اس کو اجتہاد کی غلطی کہا جاو گی یا اس کی نسبت الیٰ ہذا شیخ کی تغایط کیجاو گی جیسا کہ در مختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکن اتبعنا ان بعض الیہود افتراھا علی الشیخ قدس سرہ اہ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ رد المحتار میں رسالہ تنبیہ بنی ہتیرۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عندنا قال نحو قوم مجرم النظر فی کتینا اہ اور عارف رومیؒ نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولاد دست تیز چوں نداری تو سپردا پس گریز
پیش این الماس بے اسپر میا کر بدین تیغ را بنود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ و صونہ اللہم اھدنا الصراط
المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
آمین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الکلم باحد بيا الطريق الامم من المقام
 الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لاختلف الامم سبب تائيد ثابت واثبت
 کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کے (کہا ذکر فی
 المقدمات) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہر طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے
 اتحاد کے ساتھ اور ہر طریق مستقیم سے اہل دین ہر یعنی تصدیق بالجماع من عند اللہ والعمل
 بمقتضاه رکذا قال بالی آفندی) یعنی سبب انبیاء کا دین ایک ہی چنانچہ اصول کا متحد ہونا
 مسلم ہر اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سبب مقدم ہر اور اس سے مرتبہ
 ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کو نیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الہیہ
 میں اس کا تقدم گویا زمانی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہر جیسا صفات الہیہ
 میں حیوۃ کا تقدم علم ہر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر رکذا قال بالجماع آگے اختلاف
 فرعی کا اس اتحاد اہل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلائے ہیں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف
 اہم کے فرعا مختلف ہو گئے مراد یہ ہے کہ اہم کے امزجہ احوال و مراتب و عرف و عادات و رائی نظر
 او معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گویا دیان یعنی شرائع بتعداد انبیاء اہل شرائع کے
 او مذہب یعنی امور مختلفہا بتعداد اہل جہاد کے مختلف ہو گئے لیکن اہل طریق کہ دعوت الی اللہ
 و دین الحق ہے متحد ہے رکذا قال بالجماع و صلی اللہ علی محمد الہم من خزانة الجود والکرم
 بالقیل الا قوم محمد و آلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا مائہ نازل فرماوے اس خزانہ مقدس
 پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جو دو کرم کے خزانے سے یعنی ان خزانوں سے فیوض لیکر امت
 پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ ہے جو ہر طرح اقوام و اعدل ہے یعنی
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اقابعد** فانی راایت رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اریثہا فی العشر الاخر من محرم سنۃ سبع و عشرين و ستا

محرور سے دمشق و بیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص
الحکم خذہ واخرج به الی الناس ینتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله
ولا ولی الا امرنا کما امرنا به فحققت الامنیۃ واخلصت النبیۃ وجردت القصد
الہیۃ لا یراز هذا الکتاب کما حدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زیادۃ
ولا نقصان وسألت اللہ ان یجعلنی فیہ وفي جمیع احوالی من عبادہ الذین لیس فیہم
علیہم سلطان ان ینصبنی فی جمیع ما یرقہ بنانی وینطق به لسانی وینطوی علیہ
جنانی بلا لقاء السبوح والنقت الروحی فی الروح النفسی بالثابید الاعتصامی
حتی اکون منزجاً لا متحکماً لیتحقق من یقف علیہ من اهل اللہ اصحاب القلب
انہ من مقام التقادیس المنزہ عن اغراض النفسیۃ التي یدخلها الشیطان ویرجوان
یکون الحق تعالیٰ لما سمع دعائی قد اجاب ندائی فما لقی الا ما یلقی الی ولا انزل فی
هذا المسطور الا ما ینزل به علی ولست بنبی ولا برسول ولكنی وارث ولا خرق
حارث **۱** فمن اللہ فاسمعوا والی اللہ فارجعلوا فاذا ما سمعوا ما انبت
فعوا ثم بالفهم ففصلوا بمجمل القول فاجمعوا ثم منوا به علی طالبیہ لا تتعوا
هذه الرحمة التي وسعتکم فوسعوا ومن اللہ ارجوا ان اکوف من اید فتايد
وايد - وقید بالشرع المحمدي المطهر فتقید قید - واربحش نافی زہوتہ کما جعلنا المن
بعد حمد و صلوة کے کشا ہوں کہ میں نے ایک رویا بشرہ میں جو مجھ کو دکھائی گئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم شلتہ کے اخیر عشرہ میں محروسہ شق میں اور آپ کے دست
مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اس کو لو اور
لوگوں پر اس کو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کریں گے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا
اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں ان کے لئے جیسا ہم کو حکم ہوا
پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و عزم کو اس
کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرما دیا تھا انہیں بیشی کی اور نہ کمی کی اور حق تعالیٰ

سے
میں نے نام
کا نسخہ لیا
اور بعض میں
لی لیا
میں بھی
میں بھی
میں بھی

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) میرے
 جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (دعا
 کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی
 ہے اور میرا قلب اُن پر مشتمل ہے ان سب میں وہ مجھ کو القاءِ رحمانی اور افاضتہ روحانی کیلئے
 خاص فرطے جو کہ قلبِ نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القاء و افاضتہ کا محل قلب ہے جو منسوب
 نفس کی طرف اور سیکر نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی
 مدرک نفس ہے اور قلب اس کا ایک آلہ شاید اس وصف کے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضتہ
 جو قلب میں ہوا ہے اُس کے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُسمیں آمیزش نہیں
 ہوتی یعنی سیکر گمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجتہ قطعیہ یا غیر محتمل للخطا ہونا
 لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاءِ رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہوا اور نسبت
 تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ اسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالیٰ
 کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود تصریح
 کرنے والا بنوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل محل یا تفسیر مبہم میں جہاد ہو اس کی نفی مراد
 نہیں تاکہ جو شخص اصل اشراہل قلب میں سے اُس پر واقف ہو وہ یقین کرے کہ یہ کتاب مقام تقدس
 سے ہے جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جنہیں تلبیس داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیلئے)
 میں اس کی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعائیں ہوگی تو میری نداد کو قبول فرمایا
 ہوگا پس میں (ای ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھ پر القاء کئے جاتے ہیں اور
 اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھ پر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ بتی
 اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی اُخت
 کے لئے حارث یعنی کاسب ماعی ہوں (اہمیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی
 انسان مکلف اعمال کا رہتا ہے) ترجمہ اشعارِ سوانح ہی کی طرف سے (ان مضامین
 کو) سنو (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور انشوری کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو (تاکہ
 تم کو حقائق علوم پر مطلع فرماویں) اور حسب تم اُن مضامین کو سنو جن کو میں لایا ہوں اُن کو

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

یاد رکھو پھر اپنی فہم سے مفصل کرو + قول مجمل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بن جاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اُسکے طالبین پر اور ان سے اس رحمت کو مسترد کرو جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں ان لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاید ہو گیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہو گیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہو گیا اور دوسروں کے بھی اُس نے مقید کیا (آپیں عمل بالشریعت کا کتنا اہتمام ہر اور یہی مذہب ہے تمام عوفیہ کا) اور میں یہ (بھی امید کرتا ہوں) کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرمائے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے **ف** کتاب کے کسی مضمون کا اجتہاد ہی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بلا لقاء السبوحی یا اکون مترجملا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارت بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکر سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیتی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہ فتوحات بکیہ کا حوالہ البصیفہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں پھر نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس منظر کی بناء پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کر دیتے ہیں باب وہ فصوص شرع موعظ ہیں مترجم احقر ان فصوص کو ابواب سے تعبیر کرے گا۔

عمارة العالم بامارة ادم

(یعنی)

باب اول ملقبہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما القاه المالك على العبد من ذلك فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ یعنی مالک حق نے اس کتاب (فصوص الحکم مری فی الروایا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مولف) پر القافر پایا وہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ ہے یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہی مرتبہ الہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں کلمہ کی تفسیر پہلے

گذری یعنی مراد ہمارا آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آئینہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد
اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر
ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے
جسد کو مرکب فرمایا لکن فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد و عبد بن حمید والبوداؤد والترمذی
وصحیحہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر والبیہقی فی العظیمہ والحاکم وصحیحہ وابن
مردوئی والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنوا دم
علی قدر الارض جاء منهم الاحمر والابيض والاسود و بین ذلك والسحل و
الحزن والحجیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی لکھا فی الدر المنثور اخرج ابی
عن ابی ہریرۃ مرفوعا العوی والبلاء والشھوة معجونة بطینۃ ادم علیہا السلام اھ فی
الحدیث فتنی ادم فتنسیت ذریعتہ ووجد آدم فوجدت ذریعتہ اور باعتبار لغات
وصنائع کے بھی لکھا فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ
وعلم آدم الاسماء کلھا قال علیہا اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاة واخرج وکیع
فی تاریخہ وابن عساکر والدالی عن عطیۃ بن یسر مرفوعا فی قولہ وعلم آدم الاسماء
کلھا قال علم اللہ فی تلك الاسماء الف حرفۃ من الحروف وقال لہ قل لولدک و
ذریعتک یا ادم ان لم تصبر واعن الدنیا فاطلبوا الدنیا بهذه الحرف ولا تطلبوا
بالدین فان الدین لی وحدها خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدین ویل لہا
اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے آیت ثابت
کردی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحتہ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو
کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہیں جو مادہ نہ مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی
میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں
ہوتا دوسرے یار کو مرید کہنا کہ نبی کہنا ہمارے جیسے زبانی میں ہے یعنی منسوب الی الالہ و نسبت
لی بنا جہ طرح انصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم الہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجائش ہی نہیں یا اگر نہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور نہ یا نسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الاہیہ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم منظر ہے اسماء الہیہ کا اور انسان منظر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مستجمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہوگا اور جاننا چاہئے کہ اس فص کے اخیر میں فصوص کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضایہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفندی نے یہ لکھی ہو و انما قدم بیان هذا الفصل علی تعدد کلامہ مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لثباتہ لا شتما لہ علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصوص المذكورة فی الكتاب مع زیادة وکانہ یستحق ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لساائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ ورجیت اسمائہ الحسنی التي لا یبلغها الا حصاء ان یری اعیانہا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصل لا ھلکونہ متصفا بالوجود و یظہر بہ سرۃ الیہ فان رویتہ الشئی نفسہ فی نفسہ بنفسہ ما ھی مثل رویتہ نفسہ فی امر اخر یكون لہ کالمراۃ فانہ یظہر لہ نفسہ فی صورۃ تعظیما للمحل المنظور فیہ مما لم یکن یظہر لہ من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیہ لہا یعنی جب حق سبحانہ و تعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہتا اپنے ان اسماء حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں ہو چکا یعنی وہ اسماء حسنی بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کالیوں کہہ دے کہ ان اسماء کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرمائیے جو جامع ہے اور (جس) امر کی رتبتہ مطلوب ہے باعتبار منظریت کے اسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ) اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جائے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الما کی مقدرہ کذا قال بلی
 افندی) یعنی ہرچیز کے قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھیں اور وہ منظر
 بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ ان میں کوئی منظر جامع نہ تھا اس لئے ان میں ظہور ذات کا اعتبار
 خاص خاص اسماء کے تھا کل اسماء کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب
 چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور منظر و ظاہر میں مناسبت
 ضروری یا تحسن ہی اس لئے اس منظر پر کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ
 بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا ان اسماء کے اعیان یا اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ
 اس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسماء کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسماء ہی
 تو خواہ اس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسماء کا کہئے اور منظر کا عطف بحصر یہ ہے اور دونوں
 صفت کون جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس منظر جامع کے
 حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسماء کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیلئے اس منظر کو ایجاد فرمایا
 اس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطے سے دیکھنا یہ آثار
 و احکام میں اس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل
 آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بواسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر
 نہیں اس لئے کہ کسی منظر میں دیکھنے کے وقت اس شے پر اپنی ذات اسی صورت میں ظاہر
 ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور منظر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدوں وجود اس
 محل کے اور بدوں تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی
 اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شے کو اپنی رویت بواسطہ اس صورت کہنوتی مطلب
 یہ کہ ایک رویت ہی بلا واسطہ کسی منظر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بواسطہ کسی منظر مخلوق
 کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال
 عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے
 مثلاً ایک انکشاف ہی بواسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو
 حق تعالیٰ کو کسی حکمت جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بواسطہ فاعل اس لئے

اس طرح اسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے
یہ نظر بھی من حیث الذات ومن حیث المظهریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظهر بھی حاصل
تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں
تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظهر موجود فی العین اپنی
ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ قول اس
قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جہل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضار اس
ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضار درجہ
اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہو گا کہ پہلے
سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت
کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول سے ہی کہہ دیا۔
وقد کان الحق اوجد العالم کله وجوده بنوع مسوی لا روح فیہ فکان کبراة غیر محلی
ومن شأن الحکم الالہی انه ماسوی محلا لا ولا بدان یقبل روح الہیاء عبر عنہ
بالتغفیہ وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفیض
المحلی لداثر الذی لم یزل ولا یزال وما بقی الا قابل والقابل لا یكون الا من فیضہ
الا قدس فالا مرکله منہ ابتداء وانتهاء والیہ یرجع الامر کما ابتداء منہ فالتغفیہ
الامر جلاء مرآة العالم فکان ادم عین جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة
اور حق تعالیٰ رقبہ ایجاد آدم علیہ السلام تمام عالم (کی انواع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے
تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جس میں روح (میری نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ
نفس هو الذی خلق بکم ما فی الارض جمیعاً ونفس المروءات ان الله سخرکم ما فی السموات
وما فی الارض الہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور
ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ
مقصودیت کے گویا روح ہے عالم کی پس اس وقت جو عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے
تو عالم بدون آدم کے ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح آئین میں صورت مقصود

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اسوقت اجزاء عالم میں اسماء کامل طور پر ظاہر ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان اسماء کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً منظر ہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں وروہ کمالات عکوس وطلال ہوتے ہیں اسماء کے تو ان اسماء کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان منظر ہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور انتفاع انسان پر وقوف پر ظاہر نہ ہوئے تھے اسوقت تک ان اسماء کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الہی کا اقتضار (یعنی انکی عادت یہ ہے کہ وہ جس محل کو تیار کرتے ہیں وہ ضرور روح الہی کو قبول کرتا ہے) مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہے اور وہ روح وہ جس کو نفع فی محل سے تعبیر کیا جاتا ہے عبارت میں تسلیح ہے مراد نفع سے منقوع ہے یعنی جس روح کا ذکر ہے اس قول میں دنفخت فیما من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعویٰ ذوقی ہے اور مبنی ہے کشف پر کہ ہرشی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا اندہ ماسوی محلا اور کدان یقبل روحا الہیالہ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا اور اس قبول (والانصاف بالروح) کا حامل صرف یہی تھا کہ اس صورت مسواۃ میں ایک استعداد حامل ہو جاوے فیض کہ قبول کرنے کی (ہیاں بھی عبارت میں تسامع ہے کیونکہ انصاف بالروح سبب ہے انصاف بالفیض کی استعداد کا مثلاً بطش ایک فیض ہے اسکی صلاحیت اس جب ہے کہ وہ محل پہلے سے متصف بالروح ہی پس انصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا تسامع ہے اور مراد اس فیض تجلی دائم جو فی نفس ہائیکہ کائنات کا کل کیلئے شہاد ہو جاتا ہے کہ لایک کو یوم فیہ منزل کا حادث ہے اور مراد اس فیض تجلی دائم سے فیض مقدس ہے جو عبارت ہے تجلیات اسمائے سے جو اعیان ثابۃ کو خارج میں مطابق صور علمیر کے وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض اقدس پر جو عبارت ہے تجلی ذاتی سے جس سے تقر اعیان ثابۃ کا حضرت علم میں ہوا ہے کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات ہر وقوف ہیں انصاف بالروح پر یہ تجلی فیض مقدس سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی طرف اس میں محتاج ہوا کہ وہ اسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلا عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام ہیں کما سیاتی فكان ادم عین جلا تلك المرأة وروح تلك الصورة) اور اسد قال تحقیق صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو بوجہ اپنے قدم فی مرتبہ العلم و امتناع تخلل محل بین الذات والذاتیات کے مجہول نہیں سمیں شبہ استغناء عن الحق ہوتا ہے) اور اسکی

تحقیق یہ ہے کہ وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض قدس سے ہی (یعنی گو مجبول نہ ہو مگر ذات کا محتاج ہی
چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی تو (اس بنا پر) تمام امور (یعنی موجودات
عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہوئے ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض قدس کی ہوا اور
انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہوا اور (بعد فنا وجود) سب امور ہی کی
طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اوپر سے انکی ابتداء (وجود بعد عدم میں) ہوئی تھی غرض حالت
(عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلا کی جائے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان
ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلا ہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام
پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصف جامعیت کا توقف جو آدم علیہ السلام
پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا و صفت
جامعیت دوسری اشیا سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ دوسری اشیا بمنزلہ
آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہے کہ آئینہ میں بدن صیقل
کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیا سے نہ ہوا
ہا تو یہ تعارض جو اب شبہ کا یہ ہے کہ نفس ظہور بلا و صفت جامعیت میں بدجہاں ایک مطلق ظہور کو کامل نہ ہوا اور ایک ظہور پس دوسری
اشیاں ہوتی مگر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہے کہ عالم ایسا تھا جیسا
غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آئینے میں تعارض دفع ہو گیا و کانت الملائکہ من بعض
قوی تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان
الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي هي في النشأة الانسانية
وكل قوة منها محجوبة بنفسها لا تری شیئا افضل من ذاتها وان فيها قیما تزعم الاهلية
لكل منصب عال ومنزل رفیع عند الله لما عندها من الجمعية الالهية بین بلجج
من ذلك الى الجناب الالهي والى جناب حقيقة الحقائق وفي النشأة الحاملة لهذه
الاصناف الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوا بل لعالم كل علا ^{سفلہ}
اور آدم علیہ السلام کو صورت عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزاء اس عالم کے اعتبار سے
بمنزلہ قوی و اعضا ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزاء زید کے قوی و اعضا

ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں ملنے کی نہ غیر ملنے کی سبب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملنے کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملنے کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کذا قال بآلی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملنے (مثلاً دیگر موجودات و اجزاء عالم) اُس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (بطرح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بعض قوی کرتے ہیں ملنے اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ روحانیہ نشاۃ انسانہ میں ہیں اور وہاں سے نشاندہ کو رہنمائی ملنے کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ اُن قوی روحانیہ حسیہ مذکورہ میں ہر قوت اپنی ذات میں (معرفت حقیقت) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو افضل نہیں سمجھتی وجہ یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محجوبہ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں اُن کا محجوب ہونا ظاہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اُس نشاۃ انسانہ میں اس قوت کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشاۃ انسانہ کے پاس ایک جامعیت الہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق قصہ ہذا کے عنوان کے ذیل میں ملے گی) ہے آگے یہ بتاتے ہیں کہ یہ نشاۃ انسانہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت (درمیان دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اُس چیز کے جو اس ماعدہ میں سے راجع ہے جناب الہی و جناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اُس نشاۃ کے وہاں فی معنی میں کے ہوا جو حال ہے اُن اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں اُن اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس لئے تمام عالم کے قوایل کو یعنی اس کے اعلیٰ کو بھی اور اس کے اسفل کو بھی اٹھا (اور جمع) کر لیا ہے مطلب یہ کہ اُن قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشاۃ انسانہ دو چیزوں کو جامع ہے اسماء الہیہ کو بھی کہ اُن کا مظہر ہے اور جناب الہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے مظہر صفات کا اس لئے جناب الہی سے دو سر مرتبہ کی طرف اور حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشاۃ انسانہ اسماء الہیہ کو جامع ہے اور حقائق امرکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اسکے اصول انسان میں پائے جاتے ہیں و حقیقۃ فی رسالتی انوار الوجود و التجلی العظیم

پس کمالات انسان و سماء الہیہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضایہ
طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جس میں تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی طبیعتیں
مجموع ہیں (طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے) پس وہ نشاۃ الہیہ اس جامعیت کے سبب
مراتب و مناصب کی اہل ہے جو تکمیل خلافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں و ملنگ
بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملنگ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور جب
اس خبر ہونے کی یہ ہر کہ اسکی کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں و ہذا
الہیہ یعرفہ الہیہ اور ملنگ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا لا علم لنا
الہیہ علمتنا اور ذوق معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان ہی ہے اسلئے ملنگ میں
اسکی استعداد بھی دور نہ خاصہ نہ رہیگا دیویدہ قولہ تعالیٰ و علم ادم الاسماء و قولہ تعالیٰ قال
یا ادم انہم مع الفرق بین التعلیم والابناء علی ما ذکرہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت الیہ
فانظر اور جب ملنگ کہ اسوقت کے سب موجودات میں فضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات
کو خبر نہونا بدرجہ اولی مفہوم ہوا پس ملنگ کی تخصیص حراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضای مقام کے سبب
مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کو اول میں عرض کیا ہے
و عقل و نفس اور طبیعت و ہویا اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف
ہوا ہے کہ ان سب میں دو مرتبے ہیں مثلاً خاص خاص روح اور ایک سب روح کی اصل ہی طرح ایک عقل
جو سب عقل کی اصل ہے و نفس علی ہذا البیان فی ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل
یا کلی نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہر ہر جسم کل و شکل کل کہتے ہیں و ان سب
کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب سماء کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطاردیہ اور سماء الہیہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس حجابی اور تاثیر
فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجہ کے اعتبار سے فیض
مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیہ و ہذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر قاری
بل ہذا الفن من الادراک لا یكون الا عن کشف الہی منہ یعرف ما اصل صور العالم
الغالبۃ لا روحہ فہی ہذا المذکور انسانا و خلیفۃ فاما انسانیتہ فلغیرہ نشاۃ

و حصہ الحقائق کلاما و هو الحق بمنزلة انسان العین من العین الذی به یکون النظر
 وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انسانا فانه به نظر الحق الى خلقه فوجهم فهو الانسان
 الحادث الازلی والنشأة الدائمة لا بدی والكلية الفاصلة الجامعة فتم العالم بوجوه
 فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذی هو محل النقش والعلامة التي بها يختم
 الملك على خزانته وسماه خليفة من اجل هذا لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ
 بالختم الخزانة فسادام ختم الملك عليها لا يجسحل حد على فتحها الا باذنه فاستخلفه
 في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظا لم يزل فيه هذا الختم الكامل لا تراه اذ انزال وفك الختم عن
 خزانة الدنيا لم يبق فيها ما المختزن الحق فيها وخرج منها ما كان فيها والحق بعضها
 ببعضه وانقل الامر الى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما ابديا او پر بیان کیا تھا کہ
 وہ قوی جنہیں ملکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محبوب ہیں بیان اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یا مری جنت
 الہیہ کہ کمال خاص ہر انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ غافل
 ہیں کہ ادراک جمعیت الہیہ کا بدن کشف الہی کے مہمل نہیں ہوتا اسی کشف الہی ہی سے یہ بات
 معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہے چنانچہ کشف
 سے معلوم ہوا کہ صورت عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء الہیہ ہیں کہ عیوران حقائق کے مظاہر ہیں اور
 ان اسماء کا جامع انسان ہے پس یہی جمعیت الہیہ کمالات خاصہ انسان سے ہوتی جس کی خبر ملکہ
 کو نہ تھی پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے
 کہ اسکی نشاۃ عام یعنی جامع ہر آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہر تمام حقائق (الہیہ کو نیہ) کو پس
 اسکو جمع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا یہی مادہ ہوا ایک جہ تسمیہ تو یہ ہوئی (افسوس) دوسری وجہ
 یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالیٰ کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے آنکھ کی
 پتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی
 انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف نظر
 فرمائی پھر انپر رحم فرمایا (یعنی اپنے نظر رحمت فرمائی) اور اس نظر کی تحقیق اس قص کی ابتدا میں اس قول
 میں گذر چکی لما شاء الحق الى قولہ فان رويہ الشیء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤیة نفسه فی

اصول اسرار جسکے سبب سبجات مرفع ہو گئی ہیں! اور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا واللہ در العارف الودعی سے من کردم خلق تا سودے کئے بلکہ تابربندگان جو دی کئے اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جائے ہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کی گئی ہے اور یہاں حکمت صورتیہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکتے کہ اس پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور جب تشبیہ مرد یک چشم سے احتیاج نہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی مشکوٰۃ آخرا باب الشفقتہ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا نذر عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیہ من یعولہ و یقوم بزرقہ وہو بہنا مجاز و استعارۃ پس وہ رہتی جامع انسان ہے جو رزاق و زاننا حادث ہے (گذا فی الشرح لمولانا الحاجی) ازلی ہے یعنی مرتبہ وجود علمی میں جسکو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر ساتویں ہے تو اسکی ازلیت بھی اور دوسری رتبہ مقدم ہے اور نشاۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور گرجنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے و اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے) اور وہ کلمہ فاصلہ جامع ہے (کلمہ تو اسلئے کہ کن سے پیدا ہوا اور آسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اوڑکی خلیق اسکے لئے ہوتی اور فاصلہ اس لئے کہ یہ نہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے اسنے دونوں کے درمیان فصل و تماز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسماء الہیہ حقائق کو نہ کو جامع ہے کما مر) پس عالم اسکے وجود سے تمام ہو گیا (اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگشتی کا نگین انگشتی سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کر دیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح ان سبب حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محل نفس ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہ ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں
 ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسرار الہیہ کا محل ہونا اور آگے وجہ تشبیہ خلیفہ کی مذکور ہو جو قبل پر
 متفرع ہے یعنی حق تعالیٰ نے اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب رکھا اس بات میں فی جاعل فی الہد
 خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرماتے ہیں جیسا مہر پر بادشاہ خزان کی حفاظت
 کرتا ہے سو جب تک ان خزان پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اس کے اذن کے ان کے
 کھونٹے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں
 (اپنا) خلیفہ بنایا یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق میں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا
 عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل فی ہد اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب کہ
 جس طرح فص فاتم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہونا ہے
 سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جب تک اس میں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ
 اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آوے گی اور اللہ اللہ کہا جائے انسان کامل ہی کے سبب ہے
 کیا تم کو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں) زائل ہو جاوے گا اور اسکا زوال ایسا ہوگا جیسے
 گویا خزانہ دنیا سے مہر توڑ دیا ونگی تو (اسوقت) خزانہ دنیا میں چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے ان
 میں رکھی ہیں اور جو کچھ تمہیں ہے وہ اس سے نکل جاوے گی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈ ہو جاوے گی (یعنی
 دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجا ونگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا
 کے امور (آخرت کی طرف) منتقل ہو جاوے گے (یہ تو تقریر ہوئی اس کے آلہ حفظ دنیا ہو کی آگے عالم
 آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابدی بنجاوے گا یعنی
 جب آخرت کی طرف چلا جاوے گا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاوے گا اور چونکہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا
 اسلئے عالم آخرت بھی ابدی ہوگا پس نیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مغلوک تھا اور آخرت کی اعتبار
 سے مہر غیر مغلوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اس کے نزدیک حکم ظاہر ہے کہ
 دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کی واسطے والید الاشارة فی قولہ
 ولو یأخذ الله الناس بظلمهم ما تولى علی ظہر ہامن وابتدأ کے پھر مضمون ہے مظہریت وابتدأ
 انسانہ کا فظہم جمیع ما فی الصور لا لہیت من الا سماع فی ہذہ النشأة الا انسانیت

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبما قامت الحجة لله تعالى على الملائكة
فحفظ فقد عظمك الله بغيرك وانصر من اين الى على من الى عليه

فان الملائكة لم تقف مع ما

تعطيه، نشأة هذا الخليفة ولا وفقت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادۃ الدائ^{تہ}
فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعية ادم ولا وفقت
مع الاسماء الالهية التي تخصها وسمحت الحق بها وقد سته وما علمت ان الله اسما
ما وصل علمها اليها فما سمحت بها ولا قد سته فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا
الحال فقالت من حيث النشأة ان تجعل فيها من يفسد فيها وليس الا النزاع وهو عين ما
وقع منهم فما قالوا في حق ادم هو عين ما هم فيه مع الحق فلو ان نشأتهم تعطى ذلك
ما قالوا في حق ادم ما قالوا وهم لا يشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصوا
ثم لم تقف مع التبرج حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند
ادم من الاسماء الالهية ما لم يكن الملائكة تقف عليها فما سمحت ربه بها ولا قد سته
عنهما تقدس ادم وتسبيحهم فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الادب مع
الله تعالى فلا ندعى ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد فكيف لنا ان
نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنقتصر في هذا التعليل
الا لاهی مما ادب الحق به عبادۃ الادباء الامناء الخلفاء غرض جوہار صور الہیہ (یعنی جوہار
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشاۃ انسانیت میں ظاہر ہو گئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہوا کہ حق کا اس لئے ان کو صور الہیہ کہ دیا وہی شرح بالی آفندی وہی (ای
الصورة) (العالم بآسره) پس اس نشاۃ انسانیت نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ہو گیا کہ پر حجت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور کر کے تم
اپنا تحفظ کرو (کہ نہ کسی کی تفتیش کرو اور نہ اپنا تزکیہ کرو) کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ
سے نصیحت فرمادی اور غور کرو کہ جن پر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں آئی (مطلب کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہو یعنی
 اسلئے کہ ملکہ تو ان اسماء پر واقع ہو جس کو اس خلیفہ کی نشاۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح
 بالی آفندی تعطیہ تظہر فالوقوف ہما معنی الشعور فلاطلاع وكذلك المذكور
 بعدہ فقد عدی بمع باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اس عبادت ذاتیہ پر واقع
 ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہو (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت جمیع الاسماء والصفات کے
 اور ایسی عبادت ہی خلیفہ کے نشاۃ میں حاصل ہو سکتی ہے (کذا فی شرح بالی آفندی معنی
 کو نہ جمیع اسماء کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع
 اسماء کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشاۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں
 کے آگے اس واقعہ ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حق تعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا
 جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملکہ کو آدم علیہ السلام کی جمعیّت
 حاصل تھی نہیں (اسلئے ملکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہونی جس میں جمیع اسماء کا علم
 اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بمعنی المذكور انفا مطلوب ہے اسلئے
 وہ اس سہنا واقع رہی) اور نہ ملکہ ان اسماء الہیہ پر واقع ہو جو ان ملکہ کے ساتھ
 تھے اور جن اسماء کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ کہ
 ان اسماء پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہماری ساتھ باہمی معنی خاص ہیں کہ ہم انہی
 کے مظاہر ہیں دوسرے اسماء کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسماء کی تو اگر حاصل نہ ہوتی تو انکے
 اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ رحمہ نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے
 ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر یعنی) ملکہ کو
 یہ علم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسماء بھی ہیں کہ ان تک ان کا علم نہیں ہو چکا اسلئے ان اسماء کے
 اعتبار سے انھوں نے نہ اسکی تسبیح کی (اور نہ تقدیس کی) اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز
 کو بالکل نہ جانے اسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرضا در سوال اہم سے من وجہ
 علم ہوا اسوقت کہ لا علم لنا الا ما علمتنا) پس ان ملکہ پر یہ واقعی مذکور غالب ہوئی اور اس واقعہ
 کے حال نے آپ تسلط کیا پس انھوں نے اس نشاۃ خاصہ (موصوفہ بعدم الوقوف) کو اعتبار سے کہہ دیا کہ

فیرہا من یفسد فیہا ویسفک الدہلہ (یعنی آدم پر جرح کر دی) اور (یہیں سمجھا کہ) اس
 (سفک فہا وفساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہی (کذا فی شرح بالی آفندی کہ حق تعالیٰ
 کے مطلوب کے خلاف طلب کر لیا) اور جو کچھ ملکہ سے واقع ہوا یہ عین ہی نزاع ہی کہ حق تعالیٰ کے
 مطلوب یعنی اختلاف کے خلاف طلب کر رہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ
 وہی چیز ہیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں (اور گوان کا ایسا کرنا واقفی سے ہے
 جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں یعنی) پس اگر ان ملکہ کی نشاۃ ثانیہ واقفی مذکور کو مقتضی
 نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے وہ نہ کہتے (کیونکہ یہ اپنی حقیقت کی اعتبار سے
 نزاع تھا) لیکن انکو اسکی خبر نہ تھی (کہ یہ نزاع ہے) سو اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت (احسن حقیقت) ہی
 ہوتی (کہ ہم صرف بعض اسماء کے مظاہر ہیں) اور مطلوب سے مظہر جمیع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر
 کو) جانتے (اور اسکو جانتے آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے (جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی تاکو سبحانک
 لا علم لنا) اے عالم تنہا بہر حال عیمل واقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں شبہ ہو سکتا ہے کہ انسان
 بنا کر بھی خلاف نزاع کر لیا تو دونوں برابر کہاں ہوئی پھر اس کے کیا معنی ہوئے وہو عین ما وقع
 منہم جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملکہ اس میں ناواقفی
 کے سبب خطائے اجتہاد میں معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو
 طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں ایک شق رائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ اختلاف
 انسان پر مطلع ہونیکے بعد تفویض سے جواب دیتے رائے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے
 ارشاد فرمایا گیا الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارضی واعلم ما تبدون
 وما کنتم تکتھمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین ہیں گو ایک جگہ عتاب برنگ
 عقاب ہوگا (للتفاوت فی القصد) پھر (ملکہ نے جرح سے ترقی کی چنانچہ) انھوں نے جرح ہی
 پر بس نہیں کی یہاں تک اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعویٰ کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم
 علیہ السلام کی باس اسقدر اسماء الہیہ تھیں جن پر ملکہ مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملکہ کو آدم علیہ السلام کی طرح
 ان اسماء کے ساتھ تسبیح و تقدیس کر نیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے
 بیان فرمایا تاکہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس حد سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کے ساتھ ادب کھنی کا طریقہ

ع
 حق تعالیٰ
 کی
 خدمت
 میں
 ۱۱۲

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور سپر جاوی ہوں سکا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
 چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہو اور نہ ہم کو اس کا علم ہے
 اس دعویٰ میں انکو بھی شامل کر لیں پھر نصیحت ہوں پس حق تعالیٰ کا اس قصہ کو تباہ دینا وہ چیز ہے
 کہ حق تعالیٰ نے اس کے ذریعہ سے اپنے ان بندوں کو ادب سکھایا ہے جو مودب و رامین اور خلیفہ
 ہیں رامین سے اشارہ پر حمل انت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انجاء عمل
 فی الارض الخ کی طرف اور شیخ رحمہ اللہ پر اس مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے
 اس لئے ملکہ کے حق میں عنوان بیان قید تیز ہو گیا جس میں مغذ و رب میں مگر مجھ کو لکھتے وقت تکلیف
 ہوئی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلا ضرورت اس کو زبان سے بھی نقل نہ کریں
 فرشتوں کی بڑی شان انھیں کے حق میں ارشاد پر عمل عباد مکرہوں کا بسبقونہ بالقول وھو یا صوہ
 یعملون اور ارشاد پر لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون و ارشاد پر وھما لا یفرطون
 اور ارشاد پر وھما عنده لا یتکبرون عن عبادتہ ولا یتکبرون سبحون الیل والنھار لا
 یفترون ہا ہی آدم علیہ السلام کو قصہ میں ان کے اقوال سے علمائے خشوہ کو مقابلہ میں ان کے محال صحیح لائل
 کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر دیکھ لینا بھی کافی ہو ثمة توجع الی الحکمتہ الا اھیبہ
 فنقول علم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینھا فھما معقولۃ معلومتہ بلا شک فی
 الذھن فھما باطنۃ لا تزول عن الوجود العینی لھا حکم والاثر فی کل حال وجود عینی بل ھو
 عینھا لا غیرھا اعنی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تنزل عن كونھا معقولۃ فی نفسھا
 فھما الظاہرۃ من حیث اعیان الموجودات کما ھما لباطنۃ من حیث معقولیتھا فاستناد کل موجود
 عینی لھذا الامور الکلیۃ الی لا یمکن رفعھا عن العقل ولا یکن وجودھا فی العین وجودا تزول
 بعین ان تکون معقولۃ و سواء کان خالق الموجود العینی موقتا او غیر موقت و نسبتہ الموقت
 و غیر الموقت الی ہذا الامر الکلی المعقول نسبتہ و لحدۃ غیر ان ہذا الامر الکلی یرجع الیہ حکم
 من الموجودات العینیۃ بحسب طلبہ حقائق تلك الموجودات العینیۃ كنسبۃ العلم الی العالم الخ
 الخ الخ حیوۃ حقیقۃ معقولۃ و العلم حقیقۃ معقولۃ متمیزۃ عن الخبیثۃ کما ان الخبیثۃ منہم عنہ ثم نقول
 فی الحق تعالیٰ ان علمہ علم حیوۃ و نقول فی الملک ان لہ حیوۃ و علم وھو الخ العالم و نقول

فانسان ان له حیوة وعلما فهو الحق العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحق واحدة ونسبتها
 الى العالم والحق نسبة واحدة ونقول فی علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر الى
 الاضافتين للحکم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات
 العينية فکما حکم العلم علی من قام به ان یقال فیه انه عالم كذلك حکم المصنوبه علی العلم
 بانها حادث فی حق الحادث قديم فی حق القديم فصار کل واحد محکوما به ومحکوما علیه۔
 اشرع فص میں یجاد آدم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حامل جمال الایہ تھا کہ اپنا
 مشاہدہ ایک منظر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا کہ ان آدم عین جرحہ تلك المرأة
 ورجح تلك الصوفة اور اسکے بعد یہاں تک قصہ ملکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا
 اب ہی پہلا مضمون حکمت یجاد آدم عود کرتا ہی جس سے پہلے بعض مقدمات ہیں پھر مقصود کا ذکر ہو گیا
 ہیں کہ پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الہیہ کی طرف (جو خلق انسان میں شروع ہی پس کہتی ہیں کہ اول) اس
 (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) اور کلیہ (اعیان خارجہ میں مشترک ہیں جسے علم و حیات و قدرت وغیرہ بالذات والکمالی
 والقرنیۃ علی هذا القید قولہ فیما بعد لا تزل من الوجود یعنی الخ ایسے اور کلیہ) کا وجود اگر چاہیے عین یعنی
 خارج میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی ہمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول معلوم ہیں یعنی
 موجود فی الذہن میں (یہ وہ کلی ہونیکلی حیثیت ہے تو) باطن میں (کہ جبکا وجود خارج میں ممتنع ہے لیکن بھی
 وجود یعنی یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں یہی
 ظاہر ہے اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان اور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے
 چنانچہ علم کلی باوجود وجود فی الخارج ہونیکلی اسکا اثر موجود خارجی میں یہ کہ جن جن موجودات اس میں
 ان پر اسکے سبب حکم کیا جاویگا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تایثر و تاثر کو علاقہ سے بڑھکر) وہ بالہ وجود یعنی
 موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان اور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا چنانچہ موضوع محمول میں اتحاد علاقہ
 معلوم ہو سکے اور مراد مالہ وجود یعنی سے موجودات خارجیہ کی ذات میں اور (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات
 خارجی بھی ہیں مگر باوجود اس طرح کے وجود خارجی کے) وہ اور کلیہ اپنی ذات میں معقول (وجود فی الذہن) میں
 ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئے پس اعیان موجودات (کے ضمن میں پائے جانے) کو اعتبار سے وہ ظاہر یعنی موجود خارجی
 میں جیسا کہ معقول ہونیکلی اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) میں (جس میں ان اور کلیہ کا اثر اور حکم موجود

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اُس کے موصوف بالکمال ہونے میں) ان ہی امور کلیہ کی طرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان موجودات خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے انصاف بالکمالات میں کذا قال لجامیٰ ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہے کہ اُس کے عارض ہونے سے یہ عالم کہلا یا دقوله استناد مبتدأ والخبر مقداری موجود و قوله ہذا لاہو متعلق بالاستناد کذا قال بالی افندی آگے صفت ہے امور کلیہ کی یعنی جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ انکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہو کر وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج میں اسی طور پر ممکن نہیں کہ جس کے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہو جاویں اور یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہی خواہ وہ موجود خارجی موقت بالزمان یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم نہ ہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الحوادث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (ہم نے جو اس حکم میں زمانی و غیر زمانی کو برابر کہا حاصل اُس کا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی کی طرف ایک ہی سی نسبت ہے (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اس کا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا ان موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا ان امور کلیہ میں ان کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہ ہوتا ہو اس لئے بطور استثناء منقطع معنی لکن استدرالکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کی طرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اُس کے کہ ان موجودات خارجیہ کے حقائق اُس کو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حدوث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جس طرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطے سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کی واسطے سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کے احکام کے ثابت ہونے کی مثال ہے (یعنی) جیسے علم کی نسبت کجائے عالم کی طرف و حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز رہے آگے تطبیق مسئلہ کی تقریباً یہ ہے یعنی (بھر ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں
 کہ اس کے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس حق تعالیٰ ہے عالم و اور فرشتے کی حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے
 پس وہ بھی حق عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی
 حق عالم و اور حقیقت علم کی (سب جگہ ایک ہی) سو وہ امر کی مشترک ہوا اور اسی طرح حقیقت حیوۃ
 کی ایک شدہ بھی امر کی مشترک ہوا اور ان دونوں کی نسبت علم اور حق کی طرف ایک ہی نسبت دینے تو ضیح ہوتی
 اسکی کہ مثلاً حق و عالم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا اور
 آگے اس کے عکس کی توضیح ہے کہ ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ)
 کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت
 علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا
 گیا۔ تو یہاں خود امر کی یعنی علم پر حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات امر کی میں اثر
 ہوا اسی پر آگے تہذیب فرماتے ہیں یعنی (سو خدا غور کر دے اس اثر اور حکم میں جسکو اس تضاد یعنی نسبت میں موجود
 العین بن الامر کلی نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ) میں (مثلاً) پیدا کر دیا لہذا حکم بیان لسانی ما حادثہ
 اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کی میں آگیا) اور معقولات یعنی
 امور کلیہ اور موجودات خارجیہ درمیان اس ربط خاص میں غور کر دو جس طرح علم نے (کہ امر کلی ہے) اس
 ذات موجودہ فی الخارج پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے یہ حکم کیا کہ اس شخص کے حق میں یہ کہا جائے گا کہ وہ عالم ہے
 (اور یہ اثر ہے امر کی کافات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہی علم پر امر کلی
 ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حادث کے ساتھ موصوف ہو گیا (اور قدیم میں قدیم کے ساتھ موصوف ہو گیا۔
 (اور یہ نسبت ذات کا امر کلی ہے) پس (امر کلی و موجود خارجی میں سے) ہر واحد محکوم یہ بھی ہو گیا اور محکوم
 علیہ بھی (یہاں محکوم یہ کے معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اس معنی کی اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ
 نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بال معنی المصطلح محکوم بہ کہاں سے
 بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ یہ میں بارہبیت کی صلیہ کی نہیں یعنی محکوم
 بسبب ان بات کو محکوم بہ کہا جاوے گا یعنی اس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا لہذا قال الجامی
 فی شیخ نے یہاں سے تہذیب شروع کی ہے دعویٰ وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اسیر کے ان امور کی

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو بھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہوا و رصفات ممکن کی اور ہوا و مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہوا اور اگر اس میں کشف کا دعویٰ کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہہ دیا جائے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کی جائے تو دوسری بات معلوم ان ہذا الامور علی کلیتہا و ان کانت معقولہ فانہما معدو فی العین موجودۃ فی الحکم کما ہی محکوم علیہا ان نسبت الی الموجود العینی فقیل حکم فی الایمان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی ذلک حال علیہا فانہما بذاتہما فی کل موضوع ہما کالانسانۃ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لہ تفصیل و لہ تعدد بتعد الاشخاص و لا بحت معقولہ (یعنی ایک مقدمہ یہ تھا جو مذکور ہوا) اور دوسرے مقدمہ یہ ہے کہ گوان امور کلیہ موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد من قبیل الاتحاد میں الموضوع والمجمل و کرایکے احکام و دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہو لہذا کبر بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسانیت اور زید و عمر میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمر کی تعدد و تجزی سے انسانیت میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو اجمالاً پھر عاودہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اس پر مرتب و متفرع کیا جائے پس فرماتے ہیں کہ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں بھر بھی وجود خارجی کی اعتبار سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں) یعنی جو وقت ان کو موجود جارحہ کا محکوم بننا یا جاتا ہے مثلاً زید عالم جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جیسا ان کو کسی وجود خارجی کی طرف (اول) نسبت کر دیا جاوے مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید حادث ہے تو زید کے تعلق سے اس حادث کا حکم علم زید میں چلا گیا پس علم کو حادث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ خاص ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس ممکن کی شان بوجہ موجود خارجی نہونے کا اور جو دینے کے تابع ہونیکے محکوم بہ ہی ہونیکے ہیں لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہوئی ہے تبغایہ بھی ایک گونہ وجود خارجی کا کتاب کر لیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بن جاتا ہے اور یہ سب پر بیان ہو چکے ہیں اعیان موجودہ (کے ضمن) و ترجیت ہیں امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کر لیتے ہیں (جو اصل میں موجود یعنی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید حادث زید کی صفت حادث کو علم نے بھی قبول کر لیا) اور

(باوجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل و تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام (تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے)
ان امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں
(یہ نہیں کہ اس کا ایک جز دیا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمر میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیت متحقق ہو
اور عمر میں بھی پوری ہی انسانیت ورنہ انسانیت امر مشترک فیما بینہم نہ رہیگی تو انکو متحقق فی الحقیقہ نہ کہا
جاوے گا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیت کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہو (مگر)
نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے
ہیں) اور وہ (علیٰ حالہا) ہر حال میں معقول (و موجود فی الذہن) ہی رہی ہو اسلئے انہیں انقسام
نہ (نہیں) و مجموعہ مقدمات کا حاصل یہ ہوا کہ امور بنیہ حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام
دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر پھر بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ ماہ الفارق بھی دونوں
میں رہتا ہو اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب ممکن میں بھی باوجود شدہ ارتباط
و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آئے اور نہ
اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل لوجود لازم آئے کہ مسئلہ کا انکار کیا جائے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہو اور
سبائیت بھی ہو ہی حال ہو مسئلہ کا اثر جو عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت محذور آ
مرفع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہو اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال متواس
اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہو اسلئے تعبیر نا کافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہو و اذا کار الارتباط
بین من لہ وجود عینی و بین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت و محی نسب علمیتہا فارتباط الموجدات
بعضہا ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال بینہما جامع و هو الوجود العینی و ہذا و ہذا
شہ جامع و قد وجد الارتباط بعد الجمع فبالجامع اقوی و احق اور رجب مقدم معلوم ہو گئے
اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہو اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط قائم
ہو گیا حالانکہ سید غیر موجودات عینیہ مذکورہ) نسب مہم میں (کہ بدون اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج
میں نہیں قال الجامی وکانہ عبرین تغلیب الذوی العلم والفہم وقال فی فیہ و التانیث
اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر و قال کون الامور الکلیۃ نسبا اما بناء علی کونہا منتسبہ

الوجودات العينية ثابتة لها وإما بناء على اخذ نسبة الكلية معها وإما عدمها
 فلنسبة كليتها اه قلت إماماً باعتبار في الوجود المستقل كما قال بالي لا وجود لها في الخارج
 بد من موصوفاتها مطلب كحسب مطلق وجود مشترك في دو چیزوں میں ارتباطی جنکا
 وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہم گرا ارتباط تو متعلق ہونے میں زیادہ قریب ہے
 (فاللهم في الوجودات للعهد) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک جامع (پایا جاتا ہے)
 اور وہ (جامع) وجود خارجی ہے اور وہاں (یعنی امور کلیہ موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتد بہ)
 بھی نہیں (لذا قال الحامی) وقال أيضاً وإنما قيد بذلك لانه لا يوجد مفهومان إلا وبينهما جامع
 واقعاً لكان الوجود العقلي) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کو ہوتے ہوئے
 تو (ارتباط) اقوی وراحت ہے (قال الحامی) وقد وجد لا ارتباط حال كونه متلبساً بعدم الجامع
 فبالحامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے پس قول
 مقدمات اعتباری مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے ولا شك ان المحدث قد ثبت
 حدثه واقفلاً المحدث احد تلك مكانه بنفسه فوجه من غيره فهو مرتبط بارتباطاً فافقاً
 ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفقود هو الذي اعطى
 الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه ولما اقتضاه لذاته كان واجباً له ما كان استناداً الى
 من ظهر عنه لذاته اقصى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفه
 ماعدا الوجود الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث ان كان واجباً لوجوده ولكن وجوده بغيره لا
 بنفسه ثم نعلم انه لما كان لا مر على ما قلناه من ظهوره بصورته احالنا الله تعالى في العلم به
 النظر في الحادث وذكر انه ارادنا آياته فيه فاستدل لنا بنا عليه فيها وصفناه بوصف الاكتفاء
 بذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الخاص فلما علمناه بنا ومناسبتنا اليه كلها نسبنا اليه البناء
 ورحم الاخبارات الالهية على السنة التراجيم الينا فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدنا به شهدنا
 نفوسنا واذا شهدنا به نفسنا (يعني حياً بمرئيات) هو ان مطلق موجودات میں اور خصوصاً
 خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ
 کی ساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سب موجودات کی ساتھ بھی اور خصوصاً موجودات خارجیہ

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہو گا اول تو نفس جو وہی کے اعتبار سے جیسا اوپر کے قول میں گذرا اور دوسرے
ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات منظر
ہیں حق تعالیٰ کی اسی کو صورت تعبیر کرینگے یہ دونوں جہیں اس قول میں گور ہیں بخلاف دوسری حالت
کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں تو اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ
اور بھی قوی ہو گیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان اور زیادہ کہ وہ منظر جامع و انہم یہاں آخر نفس کے
مضمون کا ہی خلاصہ پس فرماتے ہیں اور اس میں کچھ بھی شک نہیں (یعنی یقینی امر ہے) کہ محدث بفتح
الدا ل حدث یعنی اس کا افتقار اسی محدث کبیر الدال کی طرف جس نے اس کو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ
وہ محدث بفتح الدال اپنی ذات کا اعتبار سے ممکن ہے جسکی دونوں جہتیں جو اوپر عدم کی تساوی ہیں
وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجع کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اس مکان کے سبب) اس کا وجود
خود اسکی ذات سے نہ ہو گا بلکہ اس کے غیر سے ہو گا پس حادث اس محدث کے ساتھ ارتباط افتقار
ساتھ مرتبط ہو گا اور یہی ضروری ہے کہ خود وہ مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور پھر وجود بالذات میں غنی
اور غیر منقصر ہو گا اور یہی واجب الوجود جس نے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات وجود باوجود اس عطا وجود میں
کسی علت کا محتاج نہیں نہ واجب بالذات کا افتقار الی غیر لازم آویگا اور یہ اس کے کمال کی منافی ہے اور
ارادہ کا واسطہ اس کے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اسکی تحقیق حق تعالیٰ عرفان فطری میں تحت
شعراے فروع حسن زوے رخشان شما میں کی ہے پس ذات اس واجب لذاتہ کی طرف منتسب (اور مستند) کیا
گیا اور جب واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہو جیسا ابھی بیان ہوا تو وہ ممکن اس واجب کے واجب
ہو گا (یعنی واجب بالذات تو نہ ہو گا مگر واجب غیر ہو گا اور وہ غیر واجب بالذات ہے جو نہ تخلف مقتضا کا مقتضی
سے لازم آویگا تو اقتضار نہ رہیگا ہذا اور یہ مسئلہ مشہور مسلم ہے الشیء عالم یجب لہ یوجد قال بالی
افندی لا اقتضاء ہما معنی الا عطاء لا بمعنی الا یجاب کما قلنا الذی اعطى الوجود معنی الیہا
پس ایک بتا ط ممکن کا واجب کے ساتھ اس افتقار کے سبب ہوا اور تیسرا بتا ط اس وجہ سے کہ وہ ممکن اس کا منظر ہے چنانچہ
اس کا بیان یہ کہ جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس کے اس ممکن کا ظہور پہلے ہے جو اس واجب
کی ذات کے سبب تو یہ مستند اس کو بھی مقتضی ہو گا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہوتا ہی ان
اسما و صفات میں اس واجب کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں بجز وجوب ذاتی کے کہ یہ تو حادث کو حق میں منسوب

اگرچہ پہلی وجہ الوجودی لیکن اسکا وجوب بالذات نہیں ہوتا اور حادث کا واجب کی صورت
 ہونا ہی تفسیر منظریت کی کذا قال مرشدی اور یہ نہیں کہ صورت سہر اشکل ہو تعالیٰ اللہ عنہ اور شیخ
 نے اس مقدمہ کی کہ استناد ذاتی لذات مقتضی ہر مستند کے صورت مستند الیہ پر ہو سیکو کوئی دلیل بیان نہیں
 کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد تنا خیال میں یا کہ شاید
 ظہر عنہ کے عنوان میں سلی طرف اشارہ ہو تو قرآن کی یہ کہ واجب کا اس وقت وجود کو مقتضی ہو حقیقت میں
 اقتضا کی وجہ کا ظہور ہو اور یہ ہر کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہو میں وجہ کہ ہر استناد محض ذات
 اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہو گا اور ذات واجب ملزم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے ذات کا ظہور ہو گا
 تو اس کے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہو گا پس اگر اس معلول میں کمالات و صفات نہ ہوں تو خاص کمالات کے ظاہر
 نہ ہوں اس لئے ضروری کہ اس وقت میں سب کمالات ہوں تاکہ ان کے مشاہدہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے
 بجز ان کے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی مزاج کے واسطے ہو یا معلول ظہور علت کا مطلقاً
 نہیں اس لئے اس کے جمیع کمالات کا معلول میں نا ضرور بھی نہیں ہو رہا وجوب ذاتی تو چونکہ محل میں اس کی قابلیت
 نہیں اس لئے اس کا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہا یہ کہ ہر علت کے کمال کا ظہور کیسے ہو گا تو یہ ظہور بواسطہ
 افتقار کے جو کہ ظاہری بانضمام ولا ال استیالہ تسلسل کے ہو جاویگا اور یا یوں کہا جاوے کہ اس کے وجوب سے
 اس کا وجوب ظاہر ہو جاوے گا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالذات کا حکم کر دیا جاوے گا۔
 جیسے اوپر مقدمہ کی میں کہا ہے نقول فی علم الحق انه قد بعث الی قولہ فالنظر الی ما حدثتہ کہ فی
 من المحکم بلکہ اس پر نظر کرنے ہوئی تو وجوب کے استناد کی بھی حاجت نہیں نہ اگر بالذات بالذات کے تقابلاً
 کی بنا پر متنا کیا جاوے گا تو پھر تمام صفات علم و حیوۃ و قدت غیرہ کو مستثنیٰ لیا جانا ضروری ہو کہ سب میں
 یہی فرق ہے پھر مشترک کو نہ سارہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسری روز مقدمہ مذکورہ یعنی لمسا کات
 استناد الی من ظہر عند لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر
 وقعت قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جنہیں پہلے مذکور ہو چکے کہ عاقد بہت علیہ
 فی مغلطہ قولہ و کما مثلاً ان المحدث قد ثبت صدقہ الخ ایک کہ حادث اور محدث میں ارتباط
 کہ ان دونوں میں جو مشترک ہو دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہے اور تیسرا بھی مذکور ہو
 وہ یہ کہ محدث کی صفات علت اس حادث کو وجودی یعنی بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب حادث

حادث کو وجود عطا فرمانا جاہ اپنی ذات سے ارتباط دیدیادہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور
 حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگئی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث
 کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہر اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدمات سے ہی کہا جائے
 اور یہی وحدۃ الوجود کا یہی ہر اور ہنوز اسمیں کلام ہے کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی احتمال تحقق ہے
 اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہے کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب
 ہوگی صرف بالذات وبالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا وہ واسطہ
 میں بھی اُسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ
 کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ
 مراد ہے یکنون علی صہور سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اس پر صفات نقص حادث سے نقص
 کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہے کہ اس کا منشاء بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر
 فساد استعداد حادث کے سبب اُسکی صورت بدل گئی جیسے مکرر پانی میں آفتاب تجلی فرمائے تو آفتاب کا
 قرص بھی آئیں مگر نظر آدینگا تو وہ منظر کافساد ہے نہ کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہے حق تعالیٰ کی اگر
 حادث کی استعداد صلیح ہے صورت محمودہ اختیار کر لیا مثلاً اعداد دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فساد
 الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے و مقدمات بالا پر محض
 کو بناؤ علی الارتباط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہے اسمیں
 اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہے کہ بعض
 احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو
 حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم
 حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حادث سے علم حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم حیات کو قدم
 لگے اسی طرح جب واجب ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہو تو یہ ارتباط وہاں اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا
 پس وجود واجب تو ممکن میں اثر جاوے گا کہ اس وجود واجب ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے
 موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کو ظہور
 کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ عیان ہی نہ تھا تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاوے گا کیونکہ اس سے

پہلے باطن محض تھا اور اس سے افتقار واجب ذات و صفات میں ممکن کہ صرف لازم نہیں آتا کہ اسکے
 امکان کی شے خود تصریح فرما رہی ہیں واجب کے صرف بعض افعال اضافات کا توقف ممکن پر لازم
 آتا ہے سو وہ اسکی صفات نہیں اور حادث ہیں اور انہیں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی
 شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اس حیثیت پر علم کرنا ہی پس یہ کہنا کہ حق تعالیٰ
 کا کمال راز قیست کی حیثیت سے موقوف ہے وجود موزون پر اسکے معنی یہ ہیں کہ رازق بالفعل ہونا
 اس پر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو تو وحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس نفس
 کے ختم کے قریب کام لیں گے اس قول میں کہا **لَا تَكُنْ الْحَقَّائِقُ الْمَعْقُولَةُ إِلَى آخِرِ الْأَشْعَارِ**
 اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامی نے اس عبارت کی شرح میں **لَا تَكُنْ الْحَقَّائِقُ الْمَعْقُولَةُ** قد ثبت
 حدثه وافتقاره الى محدث الى قوله **وَلَجِبَ اسْبِغُ** اس پر متنبہ کیا ہے اور پھر عبارت **لَا تَكُنْ الْحَقَّائِقُ** کی شرح
 میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس مظهریت کی از قبیل تائید المعقول بالنقول کے پس
 فرماتے ہیں) پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ جب واقعہ اس طرح ہے جیسا ہم نے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر
 ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہم کو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ
 اس نے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کہا قال تعالیٰ سنرہم اياتنا في الافاق
 وفي انفسهم) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث ظہور
 واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے
 ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ صفت ہمارے بھی ہے جو بذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیسا
 پھر (اس پر بھی متنبہ ہے) جب ہم نے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جاننا (کذا قال الجامی
 بئایا اعتبار معنی الالیتہ والسببیۃ و منشا باعتبار معنی المنشائیۃ) تو ہم اسکی طرف تمام ان اوصاف
 (کمال کذا قال الجامی) کو منسوب کریں گے جس کو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اسلئے
 لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنے کے اسکی طرف نسبت نہ کریں گے وجہ اسکی یہی
 مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کے
 مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے
 کہ جب حادث ظہور واجب کا تو واجب کی صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہئے اور حادث کی سب

۹
 نکتہ
 الایات
 وکذا
 نقلہ جامی

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ماوصفناہ بوصف میں عام ہوا اور کل مانسبناہ الیہ
 میں خاص ہوا اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے اور اسی (وصف نسبت) کے ساتھ اخبارات
 الہیہ ان حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں وہ ہوتے ہیں پس اس نے
 اپنی ذات کو ہماری (بتلانیکی) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہے (پس لفظ بتلانیکی
 مجاز ہے مبالغہ اور مراد ان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بشمار مخصوص میں اوصاف کثیرہ
 واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہر شے بصر علم ارادہ قدرت رحمت قرع ضحک ید و جہاتی
 یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کے موافق انکا تحقق ہوا اور یہی
 ظہور ذات اسماء و صفات مظاہر کو نبیہ میں تشبیہ کہلاتا ہے اور مرتبہ ذات میں ان مظاہر سے تدریجاً
 کہلاتا ہے) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کریں گے تو ہم نے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا
 (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دو سر مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اس مشاہدہ کو یوں بھی
 کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو
 اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اُسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہئے کہ اس
 تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے لعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ
 الی مرتظر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورۃ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے
 ثبوت ضروری ہوا اور یہ اولاً مشاہدہ و خلاف دو سر منظر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص نہ رہیگی جواب
 اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات
 السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ ماہ قلنا سائر الصفات تابع للصفات
 السبع فعمد الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس بصفات سب میں مشترک اور
 بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہے یا ہوگا وہ کمالات جو دو سر
 اجزاء عالم میں بالقوۃ مودع ہیں فعلیت کی طرف آجاتے ہیں یا آجاویں گے چنانچہ آیات احادیث میں قرینات
 اور قیاسات میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا انکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ منصوص
 ہیں آگے دفعہ دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد
 اسلئے آگے افراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی جاہل ہی بٹھا پس فرماتے ہیں لا تشک

انا کثیرون بالشخص النوع وانا وان کنا علی حقیقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعاً ان ثمراتنا
 تمیزت الاشخاص ببعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت للکثرة فی الواحد فکذلك ايضا وان
 وصفتنا ما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا اليه فی الوجوه
 وتوقف وجوهنا علیه لا مکاننا وغناءه عن مثل ما افتقرنا اليه فی هذا صرح له لازل للقد
 الذی انتفت عنه الاولیة التی لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب الیه الا ولینتفع کونه
 الاولیة ولهذا قیل فیہ الآخر ولو كانت اولیة وجوه التقييد لم یصح ان یکون
 الآخر للتقييد لانه لا اخر للممكن لان الممكنات غیر متناهية فلا اخر لها وانما کان اخر
 لوجوه الامر کله الیه بعد نسبة ذلك الینا فهو الآخر فی عین اولیة الاول فی عین آخر
 اور ہم آہیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) یا شخص (در کبھی) بالنوع
 کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر یا شخص ہو جاتے ہیں اور
 اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت
 پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہو پس (اس سے) ہم یقیناً
 جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہے جس کے سبب اشخاص (یا
 انواع) ایک سے دوسرے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع
 یا اشخاص کی) نہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے (یعنی اشخاص
 قولیہ یا فعلیہ سے لہذا قال الجامی) ان چیزوں کے ساتھ مصروف فرمایا ہے جس سے اپنی کو مصروف فرمایا ہے
 پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف
 ہو جس کے ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہو جس میں ہم اس کے محتاج ہیں (یعنی وجود پس یہ فارق لازم ہے
 ف دیکھئے شیخ پر ہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قال ہیں اس سے
 برہکرا کے بطلان پر کیا انصاف ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہو یعنی) پس اسی (عدم افتقار
 فی الوجود الی الموجد) کو سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل در قدم (کا حکم) صحیح ہو جس (قدم) سے وہ اولیت
 منتفی ہے جس کے لئے ابتداء وجود بعد عدم (السابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد جو
 اس شے کا وجود ہو تو دوسری اشیا سے پہلے ہو اسو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اس کی صفت قدم سے

یا اولیة

منتفی ہے کیونکہ ہمیں احتیاج الی المبدأ لازم آتی ہے اور حتمیاً اس احتیاج سے منزہ ہے تو لازم ہے
ایسی اولیت منتفی ہے پس اسکی طرف اپنی اولیت منسوب کی جاوے گی باوجود اسکے اول (یعنی دیگر
کے) اور وہ معنی ہی ہیں کہ اس کا کوئی مبدأ نہیں وہ خود سب کا مبدأ ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ
مبدأ سے غنی ہے اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس سے منتفی ہے) اسکی
شان میں آخر (ہی) کہا جاتا ہے (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہوتا کیونکہ آخریت
کے معنی بنیابست تقابل یہ ہوتے جو سب سے اخیر میں موجود بعد العدم ہو اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی
مصدق ہی نہیں سی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اسکی اولیت وجود تفسید کی سی اولیت ہوتی۔
تو تفسید سے مراد قید بعد العدم (توحق تعالیٰ مقید) (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بڑی نص) غیر متناہی ہیں (یعنی لا لقیف
عند حد) اسلئے الکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جائے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو ممکنات
کے بعد پیدا ہو اور اس کے بعد کچھ کوئی پیدا نہو اور لا متناہی ممکنات کی جو مخصوص ہے بمعنی بقاء
جوابت ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر بالابدات کئے پید ہوتے ہیں گے
اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہے کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں ہو باطل بقولہ تعالیٰ
اکلھاد انھم الایۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ
خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالیٰ اس معنی کو آخر بھی نہیں (اور وہ
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہے کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہیں اسی کی طرف باج ہوتے ہیں
(یعنی وہ سب کا منتہی ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت، مگر جیسا کہ مابا العرض کا مرجع مابالذات
ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبدأ کل شئی اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل
شئی جیسے مابالذات کی شان ہوتی ہے مابا العرض کے اعتبار سے لگے اس پر تفریع ہے کہ جب اول و آخر کے
معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہے اپنی عین آخریت میں (یعنی اسکی اولیت اسکی
آخریت کو مستلزم ہے اور اسکی آخریت اسکی اولیت کو مستلزم ہے وجہ یہ کہ حال اس اولیت و آخریت کا اسکے
اوصاف کا مابالذات ہونا ہے اور یہ مابالذات ہونا علت ہے مبدأیت و مرجعیت کی لکھا ذکر ہے دونوں معلول ہیں
علت واحدہ کو اور جس طرح علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ و معلول میں بھی تلازم ہوتا ہے

۵
افزون
سنتی
آخر المقید
۱۲

کہا ثبت فی محلہ ف اور حدیث میں جو اول آخر کی تفسیر میں فلیس قبلک شیء ولیس بعدک شیء آیا ہے
 اگر قبلیت بعدیت کو مبدائیہ مرجعیت پر محمول کر لیا جائے یعنی نہ آپکا کوئی مبداء ہے کیونکہ آپ ہی سب کا
 مبداء ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر خصوص
 میں محاورات میں لگائی ہے اور حقائق اُن کے اور میں جس طرح اسی حدیث میں ظاہر باطن کی تفسیر میں لکھی ہے
 شیء ولیس منک شیء آیا ہے اور ہاں معنی متبادر مراد نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ تفرع نہیں ہو سکتے بلکہ ظہور
 البطن مراد میں حالانکہ خلاف متبادر میں اسی طرح یہاں قبلیت بعدیت میں احتمال ہے اور جاننا چاہیے کہ شیخ کی
 طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فنا عالم آخرت کو قائل ہیں ہاں اسکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد میں
 کل الوجہ کے انسان کی نظریات تم اصالتہ اور عالم کی مطلق نظریات بتعابیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان
 انسان کے یہ کہا ہے وہ کذا ہو فکل موجود من العالم بقدر ما تظلیہ حقیقتہ ذلک الموجود لکن لیس
 لاحد مجموع ما للخلیفة الہی پس فرماتے ہیں ثم تعلم ان الحق وصف نفسه بانه ظاهر وباطن فاجد العالم
 عالم غیبی شہادۃ لذلک الباطن بعبادنا والظاهر بشہادتنا و وصف نفسه بالرضی والغضب فاجد العالم
 ذا خوف ورجاء فغضب غضباً نوحی صفاً و وصف نفسه بانه جمیل ذو جلال فوجدنا على هيئة
 انہ کذا جمیع ما ینتسب الیہ تعالیٰ وسمی بہ فعبّر عن ہاتین الصفتین بالیدین اللتین تو جہتا منہ علی
 خلق الانسان الکامل لکنہما لجامع لحقائق العالم صفوح اتہ پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات
 کو اس طرح موصوف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے اور کما قال مولانا والاخر والظاهر والباطن اور انسان کو اپنی
 صفات کا مظہر تم بنانا تھا پس (اسکے) اُسے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی (جسمیں ہماری ادراج بھی ہیں
 اور عالم شہادت کو بھی (جسمیں ہماری اجساد بھی ہیں کذا قال ابی نعینی انسان کو دو جزو سو مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن
 تاکہ ہم (اسکے) باطن کو اپنی غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اسکے) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر)
 ادراک کریں یعنی اپنی صفت باطن کو بیکسر اسکی صفت باطن کو سمجھیں اور اسی طرح ظاہر کو بھی اور نظریات کی حکمت یہی
 معرفت ہے اور انیز اس طرح بھی وہ نظریات حق تعالیٰ کا کہ (اُس نے) اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے
 (چنانچہ خصوص میں صرح ہے پس اُس نے عالم کو (یعنی انسان کو) کذا قال ابی) ذی خوف ذی رجاء پیدا کیا تاکہ ہم (اسکے)
 غضب کے ڈر میں اور اسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنی غضب سے رضا کو آثار پیدا کیے کیونکہ ہمارا خوف غضب
 الہی کا اثر ہے اور ہماری رجاء اسکی رضا کا اثر ہے) اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

کی رکھی درست بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہے مگر اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و جرات ثابت کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارا مذہب و دوسرے اس طرح کہ اس صفت کا آثار ہوں کذا قال الجامی۔ پس یہاں دل صورت تو ظاہر ہے مگر دوسری صورت پر بھی تنبیہ فرمادی اور اس نعیم سے صد ہا اعتراض مسئلہ و حد الوجود پر سرمرقع ہو گئی کیونکہ بہت سی صفات جو حق تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں نہیں ہوتیں بالعکس اب جواب ظاہر ہے کہ بعض حکم مانع کہ سبب ظہور اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق سے ہوتا ہے جیسے ذلت صفت عبد کی اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پھر یہ کس صفت کا ظہور ہے دیکھا جاوے گا کہ صفت نذل کا ظہور ہوا اور انہما اس ہی طرح اس نے اپنے نفس کو اس کے ساتھ موصوف کیلئے کہ وہ صنایع جمال و رحمت جلال ہے (چنانچہ حدیث مرفوع میں ہے ان الله جمیل و اہ سلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ذوالجلال و الاکرام) تو ان صفات کو ظہور کیلئے ہم کو ہمیت پر ایجا دکیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور اس پر (پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا) پس اپنی ان صفات کے اس کے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (متقابلہ کذا قال الجامی بقریۃ السیاق و السباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں ان کے ساتھ وہی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے (جیسے ہادی اور مضل اور نازل و سبکو ہم میں بھی ایجا دکیا ہے خواہ با عیانہا خواہ بآثار ہا تو انسان اس طرح منظر اتم ہوا کہ انہیں صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کو کہ یا محض صفات لطیفہ کا منظر ہیں جیسے ملک یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی منظریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات اگر خلق بیک کو اس پر محمول کر کے اس عوی کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (متقابل) صفتوں کے جنہیں صفات متقابلہ کہیں کذا قال الجامی) یہ دیکھ کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کا کل اقدیر واقعی لا احترازی سما کا ملا لکھنے مظهر جامعہ کی تخلیق پر متوجہ ہو ہیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم کو حقائق (یعنی اعیان ثابۃ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات مجموعہا منظر ہیں مجموعہا سما و صفات کے تو حال تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہا سما و صفات کا کذا قال الجامی و اصفاء قولہ حقائق العالم مفردات بقولہ التي ہی مظاهر لجميع الاسماء التي یعبر عنها بملاحظۃ شمول معینین متقابلین لہا بالیدین ہذہ الاسماء الظاہرۃ فیہا اربابہا پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسماء سے متعلق ہوگی و فیدین کے یہ معنی مجاز ہوں گے کذا قال الجامی اور اس کے لئے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شریعہ کی بنا پر دوسرے معانی مجازیہ سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت کی ہے اور تنبیہ کو تاکید پر محمول کیا ہے

ع
بہت
م
ع
آ

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہر اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہر اور بعض نے شیخ کے قریب
تفسیر کی ہر چنانچہ تفسیر یا تقدیر کے بعد کہا ہر و چونکہ یوں فلک لا خذلہ ذفعال دم فقد تصد
عند فعال ملکیتہ کا نہا من آثار الیہین وقد تصد منہ فعال جلونیتہ کا نہا من آثار الشمال کلوا
یدیہ سبحانہ یمین اہ کذا فی روح المعانی شیخ کی اس تقریر سے انسان کا منظر اتم ہونا اور واضح ہو گیا
آگے بطور حیکہ معترضہ کے اس پر ایک تفریع ہر اور اس کے بعد پھر رجوع ہر مضمون بالا کی طرف اس قول سے و فہما جمع
اللہ تعالیٰ لا دم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیبی لہذا یحب السلطان و وصف
الحق نفسہ بالحجب الظلمانیۃ وھی الاجسام الطبیعیۃ والنوینیۃ وھی الارواح اللطیفۃ والعالیۃ
بیر کشف لطیف و هو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادراکہ نفسہ فلا ینزل فی حجاب
یرفع مع علمہ بانہ مقیم عن موجدہ بافتقارہ ولكن لا حظ لہ فی الوجوب لذاتی الذی لو جو الحق
فلا یدرکہ ابدًا فلا ینزل الحق من ہذا الحیثیۃ غیر معلوم علم ذوق و شہد لا اندک لا قدم للحقا
فی ذلک یعنی حجب و پر یہ ثابت ہوا کہ انسان جامع ہر حقائق و مفردات عالم کا تو معلوم ہوا کہ انسان اجمال
ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل میں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہر اپنی تفصیل
کا اور ہر تفصیل صورت ہوتی ہر اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہر بمقابلہ صورت کے اور صورت شہاد ہوتی ہر
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس سے لازم آیا کہ) عالم کل کل بمقابلہ انسان کے اشہاد کے اور خلیفہ
(یعنی انسان بحیثیت خلیفہ بتقابلہ عالم کے) غیب کے (وجہ قید کی ظاہر ہر کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بنا ہر خلافت کی و ثربا اعتبار نشاۃ عنصر کہ یہ بھی عالم شہادت میں ہر ہر
اور آگے اسکی تائید ایک عادت شائعہ ہے کہ اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہر کہ اُس میں نسبت
عامہ شان خلافت کی زیادہ ہر اس لہر اُس میں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہر اور انسان اس صفت
محبوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا منظر ہے چنانچہ (حق تعالیٰ نے) اپنی رسول کی زبان پر اپنی ذات کے
حجب ظلمانیۃ و نورانیۃ کو ساتھ مصروف فرمایا ہر (یعنی اپنے لئے حجب ثابت فرمایا ہر کہ وہی الطبری فی
الکبیر عن ابی عمرو و سہل بن سعد مروعا ان من ادلہ عز وجل سبعین الف حجاب من نور و طلبہ لا تسمع
نفس شیئاً من حسن تلك الحجب لا زہقت کثر الاعمال چہ ۵۹ اور حجب ظلمانیۃ سے مراد بطریق شہاد
کے بطور لالت کے لا بار قولہ یا تسمع نفس شئاً الخ عنہ) اجسام طبعیہ میں اور نورانیۃ سے مراد ارواح لطیفہ میں

اور عالم ان ہی دو میں دائر ہے کثیف (ظلماتی) اور لطیف (روحانی) اور (اس بنا پر تمام) عالم ذات
حق پر (کذا قال الحامی احد القولین) عین حجاب (الروح تعالیٰ) بھی محبوب مغیب تھا اور انسان بھی
محبوب تھا پس اس میں بھی حق کا منظر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے جس نے پر تفریع ہے یعنی (پس عالم حق تعالیٰ کو ایسا
ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے) کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضویٰ ہے اور حق تعالیٰ کا علم توحید کے
حصولی بھی ناقص ہے پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سی) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا (کیونکہ
وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کس کو ہوا وہی راز ہے دوسری صیغہ حجاب کے
اس جزو کا لو کشفہ لا حرقہ سبحانہ و جہدہ لانہ فی البصر من خلقہ و اہ سلمہ و عابعدوہ حجابہ النورانی
وایۃ النار) مگر ساتھ ہی اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم اپنے موجد سے اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے
مطلبت کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مفقور اور اس کو غنی سمجھے) کما قال تعالیٰ واللہ الغنی و انہ لم یفق
حاصل یہ کہ علم بالکنہ کو مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے (لیکن علم ہونیکا
مطلبت ہے کہ اس عالم کو جو ذاتی رکے ادراک) میں جو کہ وجود حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں
پس (اس حیثیت سے) اس کا کبھی ادراک نہیں کرتا پس حقتعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم ذاتی و شہودی
کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس جو ذاتی و انصاف میں قسم نہیں ہونچتا (یعنی
علم ذاتی اس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہو اور حادث کو جو ذاتی حال میں نہیں سکتا اس لئے علم ذاتی
بھی نہیں ہو سکتا) کذا قال الحامی بالی اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم علیہ السلام
کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور
تفسیر تعین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیریں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء
اللاتیہ جو حال ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکوینیۃ و الحقائق الالہیۃ اور انسان دونوں
طرح جامع ہے اس لئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک اعتبار سے اور پر تقریر ہو چکی دوسری کو اعتبار سے اس لئے تعبیر
ہے) فاجمع اللہ تعالیٰ آدم بین یدیه لا تشریقا و لهذا قال لا یلیس ما منعک ان تسجد لک خلقت بید و ما
هو الا علی جمیعہ بین الصوایب صوت العالم و صوۃ الحق و ما یدلک ان لا یلیس جزء من العالم لہ یحصل لہ ہذا
و لهذا کان الی خلیفۃ فار لم یکن ظاہر البصر و من استخلفہ فیما استخلفہ فیہ فہا هو خلیفۃ و ان لم یکن
فی جمیع ما نظیرہ الرعاۃ الی استخلف علیہ لان استنادہا الیہ فلا بد ان یقوم بجمیع ما محتاج الیہ و لا

قال الحامی و
جملہ حجاب
فی بابی
عن غیبت
من الصفات
جملہ ما ہست
امثلہ الی المعنی
مذہبہ

فليس بخليفة عليهم فما صححت الخلافة الا للانسان الكامل فانشاء صورته الظاهرة من
 حقائق العالم وصورة والشأ صورته الباطنة على صورته تعا ولذا قال فيه كنت
 معه وبعث وما قال كنت عينه لانه ففرقت بين الصورتين (يعني رجب ورمضان) بالحق
 تخليق آدم باليدين كطير يعني (بشر الله تعالى) في آدم عليه السلام كيلى جوائى دونون بل تھوں کو
 (انكى تخليق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا ان کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ انکو مخصوص کرنا تھا)
 اور اسی کو ابلیس سے ارشاد فرمایا تجھ کو اس امر سے کون مانع ہو گا کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے
 دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)
 اور وہ جمع میں المیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھی صورتہ عالم کے بھی اور صورتہ
 کے بھی مندرجہ پر ہو گیا تو اوپر سے مقصود اہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے وہاں استنادہ الی
 منظر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورته اور صورتہ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے
 اس قول میں بیان ہوا ہے لکونہ الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شہادۃ الخلیفۃ غیبیہ
 احقر کی شرح دیکھئے (وضوح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں میں ہیں حق تعالیٰ (وجہ علاقہ یہ کہ میں نے
 تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا طور ان ہی دو سے ہے کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور
 صفات اکوان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں کذا قال بالی الجامی بتغیر سیرا و ابلیس عالم
 میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت میں الصورتیں (بسیب آدم علیہ السلام
 خلیفہ ہوئے) کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورتہ مستخلف یعنی حق تعالیٰ
 بھی اور صورتہ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی (پس اگر وہ اس شخص کی صورت پر ظاہر ہو جس نے اسکو خلیفہ
 بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (یہ چیز عالم ہی یعنی جس نے اسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے) اگر انکی صورت
 پر ظاہر ہو) تب بھی وہ خلیفہ ہو (کیونکہ جب اس میں خلیفہ بنانے والے کی صفات ہوں تو وہ اسکی نیابت
 میں ایسے ہی تصرف کیسے کرے گا) اور (اسی طرح) اگر ہمیں تمامی وہ چیزیں ہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتے ہیں
 چیز وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سب کا استناد اسی طرف ہے اسلئے ضروری ہوا کہ وہ ان تمام چیزوں
 اہتمام کرے جنکی ان رعایا کو حاجت ہے چیز اسکو خلیفہ بنایا گیا ہے ورنہ (اگر ان کا اہتمام نہ کرے تو) وہ اپنے
 خلیفہ ہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا بقدر ہر تقریرہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی اس میں تمامی

یہ چیزیں نہیں تب بھی وہ اپنے خلیفہ نہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیاء کی افاضہ کی انگوٹھا
 ہے اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کرے گا اسلئے اسکا صورت خلق پر
 بھی ہونا ضروری ہوا قال الحامی لان استنادہا لتعلیل للطلب ای ذلک الطلب لما یقع منہم
 لان استناد الرعايا الى وقال قوله ولا ای وان لم یقیم اذم بجمع ما تحتلج الیہم الرعايا واذ
 كان ذلک في قوة قوله وان لم یکن فیہا جمیع ما تطلبہ الرعايا كان کالتکرار لہ فاقصر فی الجراء علی قوله
 فلیس بخلیفۃ علیہم لم یصرح بالجاء فی الاول ہ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین الصورتین ہونا ضروری
 ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا پس (اسلئے) خلافت صرف انسان کامل ہی کیلئے سزاوار ہوئی
 (کامل کی قید واقعی ہے معنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے بتیہ کی ہے) پس (اسکے خلیفہ بنانے کی وجہ سے)
 حق تعالیٰ نے اس انسان (کو اس طرح جامع بین الصورتین بنایا کہ اس کی ظاہری صورت کو تو عالم کے
 حقائق یعنی صورت حقیقہ سے بنایا (کہ افسر الحامی حمله علی کونہ عطف تفسیر) اور اسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت پر
 بنایا اور اسی واسطے اسکے حق میں (حدیث قدسی میں کما فی مشکوٰۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ بصیر کہ یہ دونی
 صفات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جوارح ظاہر سے ہیں) پس (ان عبادات
 میں) دونوں صورتوں میں فرق فرمایا (کہ صورت باطنہ کو لئے صورت ظاہرہ کو نہیں لایا) اس سے تائید ہوگی کہ انسان اپنے
 باطن کے اعتبار سے صورت حق پر ہی دعویٰ تھا اور پرانسا صورت الباطنہ علی صورتہ تعالیٰ سوا اگر وہ عبارت
 بھی ہوتی کما فی الحدیث المذکور حیدۃ الی بیطش ہا و حیدۃ الی عیشی ہا تب بھی صحیح ہوتی لہذا نہ ہو
 فی جمیع الموجودات کذا قال الحامی وحملا علی التجوز علی ما قلنا کہ یہ بتلاتے ہیں کہ مطلق منظریت تمام
 کیلئے حاصل ہے گو منظریت جامع انسان ہی کیساتھ مخصوص ہے چنانچہ فرماتے ہیں ہکذا ہو فی کل موجود
 من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ فہا فاز لا ہو بالمجموع
 ولا لاسیران الحق فی الموجودات بالصورتہا فان للعالم وجود کما انہ کو لا ذلک الحقائق المعقولات الکلیۃ
 ماضیہ حکم فی الموجودات العینیۃ و مرہنۃ الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ شعر
 قال کل مفتقر ما الکل مستغن + ہذا ہو الحق قد قلنا ہ لا تکتفی + فان ذكرت غنیۃ لا افتقارہ + فقد
 علمت الذی یقولنا ان غنی + فاکل بالکل مریو طفلیس لہ + عنہ انفصال خذ ما قلنا عنی +
 اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر ہر موجود میں (ظاہر ہوتا ہے)

فما قالہ الحامی

بقدر اس ظہور کے کماؤں موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طالب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ
 حال نہیں جو خلیفہ کو ہر اسلئے اسکو فوز بالحدافہ صرف اس مجموعہ سے ہوا (مگر نفس ظہور ہر وجود میں ہے) اور اگر حق تعالیٰ
 (کے وجود) کی ساری تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی (پس سرایں مجازاً بمعنی ظہور بالاحاطہ کو ہے بمعنی
 حلول کذا قال بانی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اور پر مقدمہ اولیٰ میں عبارت میں علم ان الامور الکلیۃ
 واربعین لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصہار کل لحد محکوماً بہ محکوماً علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ
 حقائق معقولہ کلیۃ علم و حیاہ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حق عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس
 بہ کا استلزام اس مشبہ کیلئے اس عبارت کے تھوڑے بعد الی عبارت میں واذا کان الاربابا بین من لہ حق
 عینی الی قولہ موجودۃ من غیرہ مع ایک اشارہ و گذر چکا جسکو احقر نے وہاں بذیل **ف** کہتے واضح لکھ دیا ہے
 مگر یہ ملاحظہ کر لیا جائے) اور (اسی تشبیہ کو مستلزم للحکم المذکور مع الاشارة کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعہ
 کے سبب سے عالم کا افتقار اپنے وجود میں حق کی طرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے کما مر تکرر تحت
 قولہ واذا کان الاربابا لہ چنانچہ اگلے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ کو مع الاشارة پر ہے پس فرماتے ہیں) مجموعہ
 اشعار میں (حق اور خلق میں) ایک دوسرے کی طرف منتظر ہے (خلق تو وجود میں در حق ظہور میں در بندہ تشبیہ کو
 کی تقریر میں سکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسری مستغنی نہیں) افتقار
 مجازاً بمعنی مطلق توقف ربط کما قال فیما بعد فلکل بالکل مروط لہ ای حق بات ہی ہم اس طرح کہہ چکے کہ کما یہ
 بھی نہیں کہتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسی غنی کا ذکر کری کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراد یہ کہ تو حق تعالیٰ
 کو اس صفت کے ساتھ ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کے اس طرح ہو کہ حق تعالیٰ یہ صفت عدم افتقار کی مستلزم نہ
 ہو پھر اس دعویٰ افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب بیگوں) تو نے (ہمارا کلام مشہور و منثور فی المقام الاخری) جان لیجیے
 معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کہتے ہیں) پس (حق و خلق میں
 سے) ہر ایک یہ مروط ہے ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی (بالفعل) ہی تعلق نہیں مجھے حال کر لو جو جس نے کہا ہے
 (اور بالفعل اسلئے کما کہ قبل تخلیق و بعد فنا کل یعلق خاص جوفی الحال ہی منفی ہے) **ف** حق تعالیٰ نسبت
 لفظ افتقار و نفی استغناء سے قلب کو تکلیف پہنچتی ہے کہ ظاہر معارضہ ہر نصر لہ الغنی وانتم الفقراء کا
 اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے

۵

باب و محتاج بودیم او با اشتاق بود

سایہ معشوق گرافتا و بر عاشق چہ

۵
 اخذت نسخۃ
 فنا فارا
 بالجموع علی
 بعض النسخ
 ۵

آگے مابقی کا حال مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فرض کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمت نشأة جسد آدم
اعنی صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة نبات
وهی المجموع الذی به استحق الخلافة فادم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانسانی وهو
قوله تعالیٰ یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً
کثیراً ونساءً فقلوبه اتقوا ربکم اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربکم واجعلوا ما بطن منکم وهو ربکم
وقایة لکم فان الامر خم وحمل فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکرهوا لایعالمین
ثم ان الله عز وجل طلع علم ما اودع فیہ وجعل فک فی قبضتیه القبضة فیها العالم ^{لقبضته}
الاخری فیها آدم ونبوه وبنین مراتبهم فیہ ولما اطلعت الله فی مری علی ما اودع فی هذا الامام الکریم
الاکبر جعلت فی هذا الکتاب منه ما حد الا ما وقفت علیه فان ذلك لا یسع کتاب ولا العالم
الموجود الان فما شاهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حد لرسول الله صلی الله علیه وسلم حکمة
الهیة فی کلمة ادمیة وهو هذا الباب ثم حکمة نفسیة فی کلمة شیثیة ثم حکمة سبوحیة فی
کلمة نوحیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة ادریسیت ثم حکمة مصیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حقیقیة فی کلمة
ثم حکمة علییة فی کلمة اسماعیلییة ثم حکمة روحانیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نورانیة فی کلمة یوسفیة
ثم حکمة احدثیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة
ثم حکمة ملکیتیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة عزیزیة ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسییة
ثم حکمة جسمانیة فی کلمة سلیمانیت ثم حکمة وجودیة فی کلمة داوودیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونس
ثم حکمة غیبیة فی کلمة ابریمیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیییة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکرییة
ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة یقمانیة ثم حکمة امامیة فی
کلمة هارونیة ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة ثم حکمة صمدانیة فی کلمة خالیدیة ثم حکمة فرجیة فی
کلمة محمدیة وفصل کل حکمة الکلمة التي نسبت اليها فانصهرت علی ما ذکرته من هذا الحكم وهذا الکتاب
علی حد ثابت فی ام الکتاب فامثلت ما رسمت ووقفت عند ما حد لرسول الله صلی الله علیه وسلم زيادة علی ذلك ما
استطعت فان الحضرة تمنع ذلك والله الموفق لارب غیره پس تم کو تقریر مابقی سے حکمت نشأة
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی راودہ حکمت اس کا نمونہ ہونا ہی حقائق عالم کیلئے

اور نیز حکمت نشاء روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت انکا منظر ہونا ہی
 ہمارا آئینہ کیلئے) پس وہ آدم (صورت حق بھی ہو اور (صورت خلق بھی ہو اور تم کو ان کے رتبہ (کس مدار)
 کی نشاء بھی معلوم ہوگئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہو (ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ
 سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سو کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت کی مستحق ہے اور
 دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستحق علیہ سی جیسا اوپر فصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے
 بیان تلگو خود مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر جزو یعنی جسد روح کی حکمت بھی معلوم ہوگئی
 پس یہی آدم وہ ذات احد میں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ
 کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہ زوجہا واثبت
 منہما رجلا کثیرا ونساء (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر
 ہے اور چونکہ اس نفس واحد کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اسلئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی
 خلافت کا ذکر ہونا ہی اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل و لوفی ضمن البعض مستحق کی طرف
 منسوب ہو و بالعکس جیسا اوپر اس قول میں صرح ہے فما وصفناہ بوصف الا لئلا ذلک الوصف
 اور نسبتنا الیہ کما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضایہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حقیقتاً
 کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق و لوفی ضمن البعض
 منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا تکلم ہونا کہ وہ واجب الادب
 گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبتہ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت
 نسبتہ الافعال کا اس طرح پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہو سکتا ہے اسلئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں یعنی
 حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارت کی) یہ ہیں کہ اپنی ظاہر کو (کہ وہ تمہاری
 ذات ہے جسکے ظہور ہی ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جن افعال کا حق
 کی طرف نسبت کرنا موہم قبح ہو گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کر لو) اور اپنے باطن کو اور
 وہ باطن تمہارا ہے (جسکے تم منظر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمہاری جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ
 کی طرف منسوب کرو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت
 کرنا موہم قبح کو ہی حتی کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کر لو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہم کو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اسی کی طرف منسوب رکھوا اور مثلاً ضلال درامتداری دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہوا اسکو یعنی اس کے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہم کو ہدایت کی لکافی الحدیث واللہ لا واللہ ما اھتدینا کیونکہ امور (یعنی وہ) افعال جو حسن وجہ تمھاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف درجہ اثر میں یا موثر میں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذموم میں (و لایہما) تم اس کے وقایہ نجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا قایہ بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل دہا ہل معرفت ہو گے (اباں معنی کی توجیہ لفظی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہر سو اس کے متعلق مولانا جامی کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کو کافی ہوا اسکو نقل کرو دیں

قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایہ الشئ والمشیئان ہرنا المخاطبون والرا تعالیٰ فلن جعلت الشئ الاول مخاطبین۔ والشئ الثاني الرب لا حظت ضافۃ الوقایۃ الیہا کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایہ ربکم وان جعلت الشئ الاول بالرب الشئ الثاني الخطاب

کان المعنی اجعلوا ربکم وقایہ انفسکم فلما كانت الایۃ تحتل المعینین جمعہما الشیئین کما هو ظہر فی الایات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التي لا یمنع من ارادتهما الشرع والعقل وقال وقایہ لربکم ای التوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای التحدیر کم اقلت ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی اتقوا لغۃً ودرائیۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیاً المفعولین ولا بمعنی جعل الشئ وقایہ الشئ وانما هو الوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم واهلیکم ناراً واذا استعمل الاتقاء بهذا المعنی عدی بالباء کما فی التفسیر

وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترك وعلل الشیئین بقصد التفسیر بل مجرد التکتہ یاد لمناسیۃ واللہ اعلم ف یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت کے کس قدر دور ہے جیسے آج کل کے قائلین حدۃ الوجود کو اسمین مبتلا ہو جاتی ہیں یہی شیخ لفظاً اساءت و بکوبی گوارا نہیں کرتے فلکیف بالاباحتہ اس مقام پر مولانا جامی کی خوب تحقیق ہر فرماتے ہیں وکل واحد منہما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الی اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس طہارتھا وقوع فی الاباحتہ وبعث اساءۃ

للا دباہ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازی کے **گناہ گریہ نبود اختیار با حافظ** + تو در طریق
ادب کو شکیں گناہ نیست + وقولہ نبود اختیار رای فی مرتبۃ التخلیق وان کان باختیار مافی مرتبۃ السبب
قولہ کس گناہ نیست ای فی مرتبۃ السبب لمخص التعلیم ان لا تذکر مرتبۃ التخلیق صلا والکشف فی الذکر علی مرتبۃ
السبب آگے تہہ ہر بیان بعض کمالات آدم کا یعنی (پھر بعد طئے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں
پر مطلع کیا جنکو انہیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں ٹھیں نہیں کیا۔ ایک ٹھہی میں تو تمام
عالم تھا اور دوسری ٹھہی میں آدم اور بنی آدم تھے اور ان بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر ہر نیکی
حالت میں بیان فرمایا (اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیلاً بتلایا عبارت میں اسکی تصریح شاید
اس لئے نہ کی ہو کہ علت مشترک ہی یعنی تاکہ محل اختلاف پر کافی نظر ہو جائے لتوقف التصرف علی النظر اور یہ
کہا جاوے کہ انسان جو در جامع ہر حقائق کو ان کا پس انکو مراتب پر اطلاع کر نیکی ضمن میں ان حقائق پر بھی اطلاع ہوگی
اور یہ اشارہ معلوم ہوتا ہے اس حدیث کی طرف جس میں قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فقال اللہ ویداہ مقبوضات
اختار یہاں شکت قال (آدم) اختارت بین رب وکلتا یدی بی بین مبارکہ ثم یسطھا فاذا فیہا ادم
وذریئہ فقال یربھا کولوا قال کولوا ذریتک الحدیث اور فی الترمذی فی باب لم یخبر نبی التفسیر
عن ابی ہریرۃ مرفوعاً فی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کو دعویٰ کا ایک جزو تو منصوص ہے کہ ایک ٹھہی میں آدم اور بنی آدم
تھے اور دوسرے جزو مسکوت عنہ شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہوگا اور اس میں کچھ بعد بھی نہیں کیونکہ خالی تو وہ بھی نہ تھی
اور ظاہر ہی ہے کہ اس میں مخلوقات تھیں اور مخلوقات میں بعد آدم بنی آدم کو بقیۃ عالم بجا پس ہی ہوگا واللہ اعلم اور یہ
حق تعالیٰ نے مجھ کو میرا باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا یعنی
آدم کے کمالات پر مجھ کو مطلع فرمایا تو میں نے اس میں سے اس کتاب کے اندر اتنا ہی درج کیا جسکی میرے لئے حد مقرر کر دی گئی
تھی نہ وہ حسب پر میں واقف بنایا گیا تھا (یعنی کمالات آدم کو اس میں مختصر سمجھا جاوے میں اس کتاب میں ذکر کیا
بلکہ خود میرے علوم متعلقہ آدم کو بھی مذکور فی الکتاب میں مختصر سمجھا جاوے کیونکہ اس مقدار کو کہ حسب پر میں واقف کیا ہوا
نہ کوئی کتاب کا فی ہو سکتی ہو اور تمام عالم جو اوقت موجود ہے (وہ یہ کہ عالم الی ما لا یتناہی اسی موعود فی النشأۃ
الانسانیۃ کی تفصیل ہو تو اس موعود کی تفصیل ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم
متناہی کا فی ہو نہیں سکتا لہذا قال الجامی باقی یہ کہ پھر انکو زمانہ متناہی میں علوم غیر متناہیہ کی حالت ہوگی سو ممکن ہے
کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ جمال اس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہوگا باوجود سلسلہ اعداد کو لا متناہی

اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہو کہ ہم تفصیل پر پورے قادر ہیں یعنی اگر ہم گنتا شروع کریں کرڈون برس
 میں بھی کبھی آگے گنتے ہو عاجز نہ ہوں آگے یہ بتاتے ہیں کہ میرا شاہد کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں
 دوسرے علوم کا بھی شاہد ہوا ہی پس (فرماتے ہیں) جن علوم کا مجھ کو شاہد ہوا ہے کہ جنکو ہم اس کتاب میں
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صد مقرر فرمادینے کے موافق و دعیت رکھیں گے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ایک)
 حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیۃ اور وہی باب اس کے بعد حکمت نقشبہ فی کلمۃ شیشیہ پھر فلاں پھر فلاں
 پھر حکمت فرویدہ فی کلمۃ محمد پس (ان حکم میں) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی حبیب) حکمت
 معرفت مرسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح بنی کی) ہر جسکی طرف وہ حکمت منسوب کی گئی ہے (یہ نسبت
 یا نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس بنی کی طرف منسوب ہے کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ حکمت
 جس بنی کو نام سے معنون کی گئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص بنی ہے جسکو وہ حکمت حاصل ہے اور ہم کو
 اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی
 ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضامین اعتبار میں ہو اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر
 کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اس بنی کو حاصل ہوئے ہیں اور وراثۃ دوسروں کو جب
 علوم اُن کمالات کے متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُن کے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوی
 ہوتا ہے پس غیبت ان علوم کی اُن سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تغیل کو نہیں مگر جب قدر کو مستلزم
 مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہے نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہے کہ سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ
 فی الفصل الشیشی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ و حصول الاجمال للابنیاہ عم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہ
 میں سے) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہے جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا ہے
 جو ام الکتاب میں میری لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہے) پس
 میں نے اسی کا ایشال کیا جو عالم مثال میں میری لئے مرسم کی گئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میری لئے حد مقرر
 کی گئی اور اگر میں سپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اُس پر قادر نہ ہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ (کا مرتبہ) مانع تھا جیسا
 اور کہا ہے علی حد ثابت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رستہ ہی نہیں کہ
 علوم و اعمال میں تربیت فرمائے **ف** خلاصہ میں فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت منظریت جامعہ
 کی دی حکمت ہمیں اُن کا استخلاف تھا۔

فصل الاول

شارح الی کون
 نا بیسیان
 شارح الی کون
 نا بیسیان

الحل لا فوق عقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة جب فقر فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب متر
قابل شرح ہے لیکن جو اصلی مقصود اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اُسکی
مفہم لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے
اور ظاہر ہے کہ یہ حضرت گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہے مگر بہت درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں
صرف بعض خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہے تو ضروری الحل ہو نہیں اسبہ مقامات کا اقدم
ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب
کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کی غیر حل شدہ رہ جانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاوے گا
اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کر دی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب
محض نافع ہونی کی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کر دیا ونگی قد اصلی
مقصود تو حاصل ہو جاوے گا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر
لکھا جاتا ہے اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہے اور نام اسکا **الحل لا فوق**
عقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہے اور ہر مقام کی بحث کو ابجاث مستقلہ قرار دیکر ان کو
بھی خاص خاص القاب ملے کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزا ہیں ومن
الله التوفیق وبیضاء الزمۃ التحقيق۔

مقام اول فصل دوم کے آخر میں حق تعالیٰ کے لئے اس شعر میں فائل مفتقر بالکل
مستغنی افتقار الی العالم کا دعویٰ کیا ہے جو مرد و بالنص ہے حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہے
اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار پایا تھا اس لئے اس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا
مقام ثانی ملقب بیلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولاۃ فصل شیشی میں حضرات انبیاء علیہم
السلام کو ایکے الی سے حکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستفید بتلایا ہے اسکا جواب
اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاوے گا پس اس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے
نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان الاعطيات اذا ذاتية او اسمائية فاما المنه والرهبات والعطايا الذاتية فلا تكون ابد الا عن تجل لحي والتجلي من الذات لا يكون ابد الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون ابد فاذا التجلى له ما رأى خصوصيته فمراة الحق ما رأى الحق لا يمكن ان يراه علمه انه مكر صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذ رايت الصور وصورته فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور وصورتك الا فيها فابرز الله ذلك مثالا نصيب لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ما رآه ومأمته مثال قرب ولا شبه بالروية والتجلي من هذا واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المراة ان ترى جرم المراة لا تراها ابد البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب بين بصر الراى وبين المراة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه وقد بينا هذا في الفتوحات الملكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدج فما هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مراتك في رحمتك نفسك وانت مرآة في رومية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلف الامر واجتهد فمتا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومتا من علم فلم يقل بمثل هذا وهو اعلى القول بل عطاء العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى الم بانه وليس هذا العلم بلا صلالة الا تخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رآه الا من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالت والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالتة تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شعرنا ما يؤيد

ما ذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم وفي تابير الفحل فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله تعالى مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لمخاطبهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرواية فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب فضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه تنطبق في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبيل المحجب لكونه رآها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهرة وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو اخذ عن الله في السر وهو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول فان فهمت ما اشترت به فقد حصل لك العلم النافع فكل بنى من لدن الام الى اخيرى ما منهم احد ياخذ الا من مشكوة خاتم التبيين وان تلخر وجود طينته فانه بحقيقة وجود وهو قوله كنت بنيا وادم بين الباء والطين وغيرها من الانبياء ما كان بنيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الباء والطين وغيرها من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخذ بالالهية في الانقباض بها من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتة مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للبراتب وهو حسنة مرجست خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد الدائم في فتح باب الشفاعة فعين حلا خاصها ما عهم وفي هذه الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان

ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعده الشافعين فقا ز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادة فی هذا المقام الخاص فمن فهم المراتب والمقامات لم یعیر علیہ قبول مثل هذا الکلام یعنی عطیات الہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا سمانیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا منشأ تجلی جمیع اسماء الہیہ کی ہوا تمہیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہ ہو اور اسمانیہ وہ جن کا منشأ کفلی صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہر کبھی تنگی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہر کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہوا اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہر جس کا منشأ محض ذات ہو جس کو فیض اقدس کثر ہے بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہر کذا قال بالی آفندی اسکو صطلحا ذاتی کہ دیا چونکہ اسمیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطا یا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعہد) ہمیشہ تجلی الہی سے ہوتی ہیں (تجلی الہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسماء کذا قال الجامی اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد تجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو تجلی لہ کی استعداد مقتضی ہو کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلبت کہ ظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عہد تجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ گویا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا) تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب ایک حیثیت خاص ہو اپنا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہر محسوس چیزوں میں جب تم اسمیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اس آئینہ ہی میں دیکھا ہو اس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ
مشاہدہ نامہ نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ کو بطور مظاہر فرمایا کہ اس کو اپنی تجلی ذاتی کی
ایک مثال قائم کر دیا تاکہ تجلی نہ کو معلوم ہو جاوے کہ اس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام
پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الحامی) کے ساتھ مشابہ ہو اس مثال
سے بڑھ کر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ
تامہ ہو جاتا ہے بلکہ یہ حکم تو مشترک ہے بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہوسکتا
پس تخصیص ذکر کی تخصیص حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے
وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جس کا احتمال تھا اس لئے اس کی نفی کر دی
ہذا مذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جس وقت تم صورت کو
آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے
(ہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہے کہ ایک
مشاہدہ اور معین البصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی حین مشہود کے ادراک کی گنجائش
رکتا ہے کذا قال الحامی) حتی کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا
تو وہ اس طرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصیر اور مرآۃ میں یہ اس
شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہے اور بات وہی ہے جو ہم نے کہی اور ہم اس طرف گئے و قد بینا
هذا فی الفتوحات المکیہ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جس وقت
صورت کو دیکھ رہے ہو اس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب
نہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ
حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے نہ صرف کرنے سے وہ
حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہے وہ صورت تو اب بھی مرئی ہے
غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے
اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہے صورت تجلی اس سے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ
یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہے کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ ہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ)
جب تم کو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ
کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان
کو لعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہی نہیں اور اس
آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو اس میں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ)
وہ تیرے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہی) اور انکی جو رویت (خاصہ) اپنے اہمال کو
متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رویت اسماء کی گویا یہی تفسیر)
اس میں تو اس کا آئینہ (اور منظر) ہی (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء اس کے غیر ذات نہیں
(تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اسکی ذات
میں مرآت و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر) امیختہ اور مبہم ہو گیا (یعنی حیثیات اپنی
مجموعی صفات و افعال کیساتھ عین تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات
یہ تماز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے
کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونیکے عین نہیں ذات
کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جائے اور کسکو وجہ خلق
سمجھا کر اس سے تنزیہ کیا جائے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین
جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اس میں نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل
السلام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اسکی وجہ سے
مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ
بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً
جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ اس میں کونسا اعتبار اصلی ہے اور
کونسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس
صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح
ادا کیا ہے۔ ۵ رِق الزجلیج و رِق التخمیرہ فتشایہا فتشاکل الاھرہ

فکنا خمر ولا زجاج وکانہما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بانی) بعض تو وہ ہیں کہ اپنے (عین) علم (کی حالت) میں (تمازت سے) جاہل ہیں (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا سن و جہ علم پر لیکن تمازت نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہو نا ادراک معنی درک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمازت کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تمازت کو بھی بیان نہ کر لیا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمازت) سکوت دیگا جیسا اُس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کریں اور نہ تمازت کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہاں جب تعارض لائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے انہیں کسی سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تمازت ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمازت ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم بانشر ہے اور یہ علم (مذکورہ علوم ولایت سے ہے بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے) گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دو سر کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء ہی اپنی ذات کے اور خزان اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہے ان من جاء بعد من امتہ فحصل نہ مرتبہ خاتم الاولیاء ہوا یعنی خاتم الاولیاء ولا یقدر تعدد الاستیصال ذاکانت المرتبہ واحدة ولو كانت الاستیصال بلا نہایۃ فی العد فاما خاتم الاولیاء مرتبہ فی الختمیۃ الا ان کان بالزمان ولا اثر لہ اھ اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلہا کان شان النبوة والرسالة ما خذ من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبہا وبقیت مرتبہ الولائیۃ لا غیر منقطعة فنظر هذه المرتبہ فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التي كانت لہم شیعۃ ثانیاً الی ان تظهر مرتبہا فیمین ہو مستعد لہا وهو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اسی میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کو جامع ہیں حقیقت عیسویہ کہلاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کہلاتا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے
تمام اولیاء ائمہ بھی اور خود حیثیت ولایت سے انبیاء و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت و جہ
اطلاعت جمیع مراتب و شعب ولایت کے ختم کہلاتی ہے اور حسب طرح ان شیون کے مظاہر کا نام موسیٰ علیہ السلام
و عیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کو مظاہر کا نام خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگئے
مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اس لئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوراو ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتیازی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا اس کا
اولیاء سے من حیث الولاية بھی لازم نہیں آیا اور ظاہر استفادہ سے نہیں اور آئندہ کی عبارتوں کو اگر اس
حقیقت پر حمل کرنے سے وہی سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ حمل علی ظاہر علی سبیل التنزیل ہے
اور اسی مضمون کو دو سر عنوان سے دو سر شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامن مشکوة خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ہی مشکوة ولایۃ الرسول الخاتم والام یصح کلا المحصرین معاً حصرت
المرسلین اولاً فی مشکوة خاتم الانبیاء و حصرت ہا ثانیاً فی مشکوة خاتم الاولیاء فمشکوة
خاتم الاولیاء ہی الولاية الخاصة بالمحمدیۃ وہی بعینہا مشکوة خاتم الاولیاء لانہ قائم
بمظہریتہا اھ یقول الاحق ما الحسن الاستدلال بعدم صحۃ المحصرین فسمی الخاتم
والحمد لله اور بالی آفندی ولا یناقض ما ذہبتا الیہ کے تحت میں نے بھی ایک کلام طویل کے
جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیہ ختم الرسل الخاتم الاولیاء تابعیۃ صاحب القوی قولاً
فی اخذ مرادہ و کذلک صاحب الاسباب تابعیۃ لاسبابہ بتحصیل بعض افعالہ و کان
خاتم الاولیاء مرتبۃ من مراتب ختم الرسل و هو معنی قولہ و هو حسنۃ من حسنات
ختم الرسل و هو معنی بقولہ فما یلزم الکامل الخ و بہ اخذ من خزینۃ الحق کہا اخذ
بمجرایئل علیہ السلام علم الشرائع و هو مفضل علی جبرائیل بالنص لا لہی والنص
اطلاقہ فلزم اند مفضل علیہ من کل الوجہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (الغیر) (یعنی) النص علی جمیع الوجہ فخاتم الاولیاء خاتم

نختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اھ آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی یہاں تک کہ
 رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں
 کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
 ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
 اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جو جانتے
 ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
 اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہے کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح
 میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے
 ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام
 کی ارواح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں نبوت میں تو آپ کی شان
 نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپ کی
 اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونے والے تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
 تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونے والے انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ
 اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہے گا پھر ان مستفیدین فی الولایت
 میں بعض وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں دیر عرض کر چکا ہوں
 تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپ کی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں (اگر ظاہر پر محمول کیا
 جائے جیسا بعض عبارات کے مابعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاوے گا کہ عالم ارواح میں ہمہ اہل انبیاء کو فیض و کمال
 آپ پہونچا انہیں سے بعض علوم ولایت میں ان خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جس طرح حق تعالیٰ
 سے جو آپ تک حیاتیں آئیں جبریل علیہ السلام واسطہ میں قائل لا بھی وہ حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
 لگا کر دیا کہ تحمل حی کا فیض پہونچا دیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے
 آپ جبریل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں (اذا سکا یہ ہے کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے
 پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں اختیار روح خاتم الاولیاء کو دخل ہونے اور ارواح انبیاء کو اور
 ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتداء و تکلیف ہے اور ہاں

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ بواسطہ اوقاف
 نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرنے کے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کر نہیں سکتا
 ہو گیا تو کیا آفتاب فضل الخلاق سے افضل ہو جاوے گا اور اگر اس فادہ میں مفید کے افعال اختیار
 کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفصیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سلسلے
 علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوصاً جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت
 سے پس اس کے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بنا پر خضر
 علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط نبوت
 تفصیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم ہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک
 جو قرآن و حدیث پہونچے گا انہیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر ان کو فضیلت حاصل
 ہو گئی احادیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک کیت بھولی ہوئی یاد آئی
 رواہ اشیحان و ابوداؤد اور اس حدیث کی متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم بحث پر نقل کیا جاوے گا
 اور وہ قرأت فعل اختیاری تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہو گا اور بعض نظائر اس کے خود شیخ کو کلام
 میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرینگے بقولہ دا غا نظر الرجال الخ اب حشوت
 کی یہ بنا رہتی رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بنا رہتی شیخ سے سونظر کی
 اب صرف یہ امر رہ گیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جس پر ایمان لانا ضروری
 اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اس پر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نے اس کشف کی صحت کا
 معتقد ہو بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح
 اور موجب حرمان سمجھتا ہے مگر یہ کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم
 آگے جواب کے ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع
 کیسے ہو جاوے گا اسکا جواب یہ ہے کہ خاتم الاولیاء اگرچہ تشریع میں خاتم الہی کے احکام کا تابع
 ہے مگر یہ تابع ہونا اس کے مقام مذکور میں قاطع (اور اس کے منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے
 اس کے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے اور اس اعلیٰ
 سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم البین کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلالؓ کا تقدم مشی الی الجنۃ میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں مکشوف ہوا۔ آگے اسی استبعاد مطلق تقدم کو منقول
صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں (اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر
ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور
یہ تقدم دلیل فضیلت کی تھیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہو
ہیں یعنی ظاہر ہوئی ہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں ساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے
باب میں اور تباہ نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں صرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے
پاس وہ علم تھا جو فاضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اُسکو ہر چیز میں اور ہر رتبہ
میں تقدم ہی ہو اگے اور (حقیقت شناس) مرد دنیا کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و علم
تقدم) کی طرف ہوتی ہو اسی مقام پر ان کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان و ان کے قلوب کو ان سے
کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود ہیں اور اس شراک کی علت یہی حکم ثابت ہو گیا سب
علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی غاصب تہہ ہی ہو مگر اپنے مانوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ
غیر مقصود ہو تو انہیں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں پس یہاں سے وہ مشبہ ساقط ہو گیا جسکو کوٹنا
جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قبل متبوعۃ
خاتم الاولیاء الخاتم الانبیاء فی حقائق الولاية تقدم فی رتبہ العلم باللہ لا فی العلم
بحوادث الاکوان فکیف یصح ما ادعاه الشیخ من متبوعۃ خاتم الاولیاء الخاتم
الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی کل فی رتبہ العلم باللہ قلنا اہ اور دلیل سے ثابت ہے
کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں لہذا قال فی التنبی الخاتم الاولیاء ان
کان لہ التقدم فی ہذا الوجه من رتبہ العلم باللہ لکنہ تابع الختم المرسل فی رتبہ من
رتبہ العلم باللہ وهو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل رتبہ من رتبہ العلم باللہ و علی
علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ و ہذا العلم (ای علم التشریع)
افضل و اعلیٰ من العلم اللدنی اہ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود صلی قرین عبد کا حق کیساتھ تو
جن علوم کو انہیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو انہیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس
 قرب میں دخل ہو ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قریب
 اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں
 ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہر
 اکسیر امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا ثمرہ غیر لازمہ ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہر کام
 پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس ہمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جائے
 تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جس علم باللہ کا ذکر ہو اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں ذرا بھی دخل نہیں جیسا کہ رعایا پر
 بادشاہ کو اُن صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت کے ہو اگر فرض کیا جائے کہ دو شخص بادشاہ
 کے پاس اس وقت پہنچیں کہ اُس کے سامنے آئینہ رکھا ہو اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آ رہا ہو ان دو شخصوں میں اختلاف
 ہو کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کن فی نقطہ ہے اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھئے کہ
 بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جبلت کا دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و سلف ایسے علوم
 کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم دونوں فی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتمم بالشان تھا اسکے سمجھنے کی
 تاکید کرتے ہیں (یعنی) پس ہر جو ذکر کیا ہو اس کو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء خاتم الاولیاء کا تشریح
 بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں) کہ جب بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں
 دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہی (وجہ تشبیہی محیط ہونا ہے) صنایع شرعیہ اسرار لدنیہ کو اور ہر نبی کو یا اس قصہ نبوت
 کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئی کہ اقال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی بجز ایک اینٹ کے مرنوع اور
 اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (عرض حب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء
 کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھیے) مگر اتنی بات (میں فرق) ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم تو اس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں گے اور خاتم الاولیاء تو یہ خواب دیکھنا تو اس کا جزو
 اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیں گے جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (تشبیہی ہے) چنانچہ
 فتوحات میں اپنا یہ خواب دیکھنا اور شلحہ عصر کا یہی تعبیر بیان مذکور ہے کہ اقال الجامی بالی آفندی) اور وہ
 (خواب میں) دو اینٹ دیکھیں گے کہ بڑے بڑے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ تو
 سونے کی دیکھیں گے اور دوسری دیوار لایت جیسا خود آگے کہتے ہیں وهو موضع اللبنة الذہبية فی الباطن

ما
 اخذت من
 ہر کتاب
 بابی آفندی
 ہر مسئلہ
 جواب بلحاظ
 دل علیہ فلاجہ
 من ہر الزویہ
 وجہ الارتباب
 بین الشرط
 والجزاۃ
 من ہر
 معنی یعنی
 وہاں شکیں
 فی القامیہ
 ہر مسئلہ

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اس وجہ سے کہ جس کو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے فان الولاۃ کما انہا لیست قابلۃ
 للتغیر بالنسبۃ الى الزمان بوجہ من الوجہ عما هو علیہ فکذلک الذہب (۱) اور ایک اینٹ چاندی
 کی (اور یہ صورت نبوت کی ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں) نہ تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاہر و هو موضع اللبۃ
 الفضیۃ نہ اس وجہ سے کہ نبوت مفصول ہے بلکہ اس وجہ سے کہ جس کو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے لان النبوة کما انہا قابلۃ
 للتغیر بالنسبۃ الى الزمان فکذلک الفضیۃ اہ او خواب میں (۲) نہ مشارکت فی الاوصاف کافی ہوئی
 سو ضروری بات کہ وہ خاتم الاولیا اپنی ذات کو ان دونوں نبیوں کی جگہ میں لگا ہوا دیکھ گیا پس یہی خاتم الاولیا
 وہ دو اینٹیں ہو گا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق کے ساتھ کہ خاتم الانبیاء کو خواب کی دیوار اور خاتم الاولیا
 کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہیں تا کہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف نامہ تھا اور اس کی کاتم ہے
 بلکہ وہ پہلی دیوار نبوت کی ہے اور انہیں اسی ذات باقی ہے جس میں صرف بتوہیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ
 متبوع مطلق ہیں حتیٰ کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولاۃ خاتم الاولیا ہے آخذ ہونیکا جو
 کیا جاتا ہے وہ حیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کہما ستعلم عنقریب پس آپ کے متبوع مطلق ہونے
 میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور
 دوسری دیوار ولایت کی ہے اور انہیں ایسا خاتم باقی ہے جس میں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی
 یعنی معاملہ جو فیما بینہ و بین البشر اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی
 تابعیت کا ثمرہ ہے مگر کچھ بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتیٰ کہ اگر حضور
 اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی وہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہی صفت نہ ہوتی ایک لی کی ہوتی (۳) سطح
 اگر وہ لی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہی صفت نہ ہوتی تہی کی ہوتی یہ میں نے اپنے ذوق سے
 لکھا تھا مگر الحمد للہ اسکے بعد بالی آفندی کی یہ عبارت ملگنی فكان الحائط فی حق ختم الرسل حائط
 النبوة واما فی حق خاتم الاولیا فحائط الولاۃ اہ فلخصاً آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں کہ دو اینٹیں
 خواب میں کیوں دیکھ گیا پس فرماتے ہیں (۴) اور وہ سبب اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یجوز التضمیر الى اللبۃ
 حائط النبوة بل الى جنس اللبۃ المتحقق فی ماحۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ کہ (۵) اس
 شخص میں دو صفت ہیں ایک یہ کہ یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے
 جو بھی غیب کے ہے نہ کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ سے اور اتباع اُس کی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہر اُس کے ظاہر میں بھی اور اُس کے باطن میں بھی
 پس اس سے کوئی ملحد گنجائش باطل کی نہیں کمال سکتا اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہر خشت سیمین کا اور وہ
 موضع خشت سیمین کا شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنہیں اُس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اُس میں ایک
 دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہر کے
 اعتبار سے (اُس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اس کو القار ہو رہے ہیں مگر تحت نہیں اور خود یہ
 القار بھی مشروط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا دار تکلیف قبل
 القار ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس ہمیں دو صفت ہوئیں اس لئے اس کو دو نہیں نظر آؤنگی) کیونکہ وہ
 ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھتا جس حالت پر وہ امر واقع ہو اس لئے ضرور ہوا کہ وہ اُس حالت کو اسی طرح دیکھے گا کہ
 ہمیں دو اینٹوں کی کمی ہے (جس کی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونا والا ہے جس میں دو صفتیں ہیں) اور ختم
 فی ہر موضع خشت زیریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ خاتم الاولیاء (علوم کو جنہیں سب
 علوم آگئے) اُسی معدن سے لیتا ہے جہاں وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کی طرف وحی بھی جاتی
 ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کو اُس کا قطع یا عمل اُس کو بھی
 جائز نہیں اور جب وہ احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ
 جسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جن کو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولاہیت براہ راست حق تعالیٰ سے
 لے سکتا ہے اور شیخ اُن کیلئے بھی توسط کے قائل ہوا گئے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں (یعنی) پس تم
 سمجھ گئے ہو جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ دلی کمال علوم کو حق تعالیٰ اسی براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی شیخ
 رسول کا ہونا ضروری ہے (تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا) کہ نبی کے اتباع کا لزوم کس درجہ ثابت ہوا اب تمام
 تحقیق کے خلاصہ طور پر فرماتے ہیں) پس خاتم نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا
 قال الحامی) آخری نبی (یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک ہو رہے ہیں انہیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوٰۃ خاتم
 انبیاء کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عنصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی
 حقیقت (و روحانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کہ کنت نبیا و آدم
 بین الماء و الطین دو سر انبیاء صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہو رہے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام
 نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دوسرے

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) اور یہی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ ولی ہو چکا تھا جبکہ آدم ہارون میں تھے (یعنی عالم اجسام میں) اور تھے گو عالم ارواح میں تھے اور ولایت کیساتھ بھی ہو صوفی تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں برعم شیخ ان کے لئے خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرا دلدار جو میں اس وقت ولی ہو کر جب شرائط ولایت کو حاصل کر لیا اور وہ شرائط خلاق الہیہ کے ساتھ متصف ہونا تھا کہ حق تعالیٰ کا نام بھی ولی حمید ہر پس اوی ولی تو دنیا میں آکر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں ولی تھا یعنی القار علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے ان کے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن اللہ پر جو موقوف ہے ولایت پر جیسا کہ ظاہر ہے پھر وہ القار خواہ اضطراری ہے ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القار کو اضطراری ہو مگر بدوں تلقی کو تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب پیروں کی نسبت کیا تھا حتیٰ ان الرسل لا یرونہ متی رأوه الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جسکو نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبروں کی نسبت لکھتے ہوئے بھی زیادہ ہاتھ تھراتا ہے دل اشتیاق ہو مگر نقل بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپ کے ایک متبع کو کوئی پیرا کہے اسکے کلام کی حقیقت کو سمجھ کر قبول بھی نہ کرے باقی ادب برادری اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ۵

بے ادب ترینست زو کس درجہاں با ادب ترینست زو کس درنہاں

پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت وہی نسبت ہے جو اسکے ساتھ اور انبیاء اور رسل کو ہو کیونکہ آپ ولی بھی ہیں (جیسے کہ) رسول (اور انبیاء بھی ہیں) قال الحامی الولی باعتبار باطنہ الرسول باعتبار تبلیغ الاحکام و الشرائع النبوی باعتبار انبیاء عن الغیوب و التعریفات الالہیہ و لکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء ولی بھی ہے (اور شریعت و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے (اور ولی ہونے کی حیثیت معلوم کو اصل (معدن) سے لیتا ہے) (اور مراتب (مقامات) کا مشاہدہ کرنے والا بھی ہے) (تو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقہ ولایت میں واقع ہے) اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کو اعتبار سے یہ اسطہ ہو گا و اب اس وقت بالکل اخیر میں ایک صنم کو درویش و تراوش کم ہوا سمجھیں لوں یا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بقابلہ علوم نبوت کے اعتبار کمال نہیں جس میں غیبی کوئی پر تقدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں یہی ہے نسبت جیسے صنم اور نماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوت کے ہیں اگر اسی سفر میں حضور کے ساتھ ہوا اور نماز کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور حبیبانی بلجائے اول خود وضو کرے پھر پانی لا کر بنی کو وضو کرائے مگر
 جب جماعت کا وقت آئے بنی کا مقتدی تجاھے تو اس تقدم فی الوضو یا تو وسطیٰ صلب المار کسی کو تفضیل
 یا سواد یکا شبہ بھی نہیں ہوتا ہی حال ہر ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں بھرنوت میں بنی ہی مقدم ہو جیسا
 نماز میں بنی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہو جیسا کسی آیت کا علم بنی کو حافظہ میں ہے اور اسکے ادنیٰ خادم
 کے حافظہ میں جائے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کو اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھ رہا
 وہ تو یہ سن کر سخت متوحش ہو گا جیسے عوام الناس یہ نہ کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 منفی کیا جاتا ہو متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھے میرے
 ایک دوست حکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثنائے تقریر میں اسکی منہ سے نکلیا کہ ایک بار حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی لعین شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ اُنکے مارنے کو طیار ہو گئے تو اُن کے نزدیک ظہار لعینین اثنائے
 بڑا کمال ہے کہ اُنکی نفی کو موجب نقص سمجھے مگر جب اس واقعہ کو علم کا یا ظہار لعینین کا درجہ معلوم ہو گا وہ
 متوحش ہو گا بلکہ دلیل کا اتباع کرے اگر دلیل قوی بلا معارض ہو اس کا قائل ہو گا اگر ضعیف بلا معارض
 اسکا احتمال کھینکا اور اگر ضعیف مع المعارض ہو اگر معارض قطعی ہو اسکو قطعاً رد کرے اگر معارض قطعی
 نہیں قطعی بالدلالة ہو اسکو ظنار رد کرے اگر پس ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پر پہنچا ہوا عقلم
 کہہ رہے ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جائے جیسا شیخ نے بھی ہوئی ہے
 تو اس کو وحشت تو نہ ہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جائے سو دلیل محض کشف ہے جس میں تخیل کا بھی احتمال ہے
 اور معارض کو قطع نہیں مگر ظاہر خصوص سے متبادری ہے کہ ذات صفات حق کو متعلق جو علمی کمال ہے
 ہیں ان میں سب انبیاء سب اولیاء بر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظنا غلط سمجھنے کے اور احتیاط کیلئے واجب
 بھی کہیں مگر اس میں در شیخ کو سب شتم کرنے اور ضلال و منحل کہنے میں میں آسمان کا نفاذ ہے البتہ اگر
 اخصائیت علی الانبیاء کا دعویٰ کرتے تو بیشک ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں اہل اہل قبول دیکھتے تو
 اس فعل کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بجا پر غریبے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت
 تصریح کو ساتھ اس کو تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء) باوجود ان تمام احکام کے
 حضرت خاتم المرسل محمد صلی اللہ وسلم سے در جماعت سید الدینی آدم فی فتح باب الشفاعة کے درجہ میں
 میں سے ایک درجہ سے کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ خواہش ولایت میں بھی حضور ہی کا تفضیل ہے اور

تقدم اس طفل کامل نہیں صبر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو مشورہ اساری سبک بارہ میں تھا یا جوانی یا بے عبد الشہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز نہ پڑھنے کی متعلق تھی حضور کا ذہن ہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آئینہ شیشہ
کہ مقابل کے کپڑے کو جو جلادیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر
پس اگر آپ صبیحانی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرمادیں تو گو ظاہر زدہ عام صحیح صحابی کا ہی مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہی گواہی کو وہ بالفعل حاضر نہوای طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمیت اور شکایت اور
اخذ العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات ہیں گو آپ بھی کسی خاص علم کو اسے اخذ کر لیں جسے
کسی حاکم نے ایک شخص کو تجویز فیقات بلکہ کیئے اس وجہ سے کہ خود اس سے بڑی کاموں میں مشغول ہو جیسے انبیا
و جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم ولایت کے اہل میں انسپکٹری پولیس کے اختیارات دینے جس
وہ افعات بلکہ کی تلقی براہ راست بلا توسط خبر دہ کے کرتا ہے اور جس حکم میں چاہے اپنے اختیارات کے گھس جاتا ہے اور
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہونچاتا ہے تو ظاہر ہے یہ انسپکٹر خبر دہ کا واسطہ ہے مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے
اس انسپکٹر کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا دیا
ہوا ہے اسی کے قریب مضمون لانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ ہکذا وان شئت تحقیق ذلك
فاسمع لما یبلی علیك اعلم ان الحقیقة المحمدیة مشتملة علی حقائق النبوة والولاية کما ہا فاحدة
جمع حقائق النبوة ظاہر ہا واحدة جمع حقائق الولاية باطن ہا فالانبیاء مرجعیت انہم انبیا
مستمدون من مشکوۃ نبویہ الظاہرہ و مرجعیت انہم اولیاء مستمدون من مشکوۃ اولیئہ الباطن
و کذا الاولیاء التابعون مستمدون من مشکوۃ ولائہ فالانبیاء والاولیاء کلہم مظاہر
بحقیقتہ الانبیاء لظاہر نبوتہ والاولیاء لباطن ولائہ و خاتم الاولیاء مظہر احدیت جمعہ
حقائق ولائہ الباطنہ فلاستمداد من مشکوۃ خاتم الاولیاء بالحقیقة ہواستمداد من مشکوۃ
خاتم الانبیاء وانما اضعف الاستمداد الی خاتم الاولیاء باعتبار حقیقتہ الی ہی بعض من حقیقتہ
خاتم الانبیاء و معنی استمداد خاتم الانبیاء منہ بحسب لایئہ استمدادہ بحسب النشأۃ العنصریۃ
من حقیقتہ ہی بعض من حقیقتہ وذلك الی الخاتم مظہرہ فہذا بالحقیقة استمدادہ من نفسہ
غیرہ و احذہ اعلم بالحقائق او بالیافندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فکانت ختمیۃ و مشکاتیۃ

من ختم الرسل لان العلم الذي ياخذ عن الله تعالى في السر يعطى ختم الرسل لا ياخذ الا بوجه
 منشعبه من ولايته ختم الرسل وفي التحقيق ياخذ الله بسببه يعطى بسببه وكان تقدم هذا الوجه
 تقدم الجزر على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل لگے آپ کی اس
 خاص سید ولد آدم فی فتح باب شفاعت سے ایک فائدہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی (اللہ تعالیٰ
 نے آپ کی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ آپ کے
 محشر میں مقدم ہوں گے اور آپ میں تعمیم نہیں مائی حتیٰ کہ دنیا میں بعضی دعائیں کہ شفاعت کی فرد ہیں تو
 نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہو گئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ انظر فی الیوم بعثت
 کی درخواست فوراً منظور ہو گئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدم اس درجہ پر ہو چکا یا گیا
 کہ) آپ سمار الیہ پر مقدم ہو گئے (تو کیا اس سے آپ کی تفصیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت حمین ج
 صفت منتقم کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کر لگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی (ایک
 حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرما دیں گے کہ شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین
 باقی ہے) اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ میں اس مقام خاص تک نہ ہوئے تو جو شخص مراتب
 اور مقامات کے حقائق اور احکام کو سمجھتا ہو اس کو اس کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا (یہاں تک
 بحث تھی عطیات اسیہ کی جو ایک قسم سے منجملہ نعمتوں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے
 دوسری قسم یعنی عطیات اہمائیہ کا یہاں سے واما المنہ الاسماء الخ مگر چونکہ اس وقت اس کی شرح سے
 کوئی غرض متعلق نہیں اس لئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو
 کے حال کا بہت مختصر طور پر اعادہ کر دوں تاکہ بمنزلہ متن کے رہے اور تمام تقریریں نہ شرح کے ہیں وہ حاصل ہے کہ
 اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا جو شخص بھی خاتم ہوا اس کا واسطہ
 فیض انبیا ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں سے ہیں یا اختیار بلکہ بعض تعجیبات پر کہ اس لفظ
 کو محض اصطلاحی کہا جائے لفظ سطحی ثابت نہیں ہو سکتا اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ تو سطح علم مقصود میں
 نہیں پانچویں اگر علم مقصود میں ہی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لغفلان الخ خصوصاً
 الیٰ محمد الفاضل چھٹے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو اور وہ معتبر ہے یا التزام ساتویں شیخ
 دعویٰ میں متفرد نہیں آئیں دوسرے نہ کوئی دوسرے پر مجبور نہیں کرتے اور جبکہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عباد

بھی ہو تو خطا اجتہادی ہر سب شتم محل خطری اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے
اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے تو حقیقت ہو پس عرض کرتا ہوں قال المغائر الرومی
آن می کز آدش کردم نہاں + باتو گویم + تو اسرا جہاں + آن می را کہ نگفتم خلیل + و ان می را کہ ندانند جبریل
آن می کز می سجادم نزد + حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + حاشیہ میں ہر دریا اشکال ست + آن نزد فضل کی ست
یہ انبیاء و ہر یکی از شرح در پے رفع این اشکال شدہ است شرح نور اللہ گفتہ کہ خواجہ محمد یار سابق میں سر
الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیای است را بعضی از معارف و واجبات طفلان بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام
میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشند درین صورت فضل علی بر بنی لازم نمی آید بکثرت
این حالت اورا باستقلال نیست الخ اورا حق نے کلیہ مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے اسی میں ایک کام کا
مضمون ہے اس کو بھی نقل کرتا ہوں ف جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاد اور اولیاء اور
کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی
مواجید ازواق اور محیط عام نبوت سب انبیاء کو عطا ہوا ہے اس کی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں
پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ
کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام
مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں وجہ اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو معلوم
ہونیکا کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لیے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواہ اس کو عام ہیں
پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ۵ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا
اظہار اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر بنی کو علوم ولایت
عطا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید افاضہ میں ملے
کا تو ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی ایسی طایع نہوی ہو تو اصل میں
سواجبہ خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائز ہوئے پھر تبعاً و طفلاً آپ کے اولیاء است کو عطا ہو جائیں
پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جائیں کیونکہ یہ بڑھنا
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت کو ظاہر انسوب الی الامت میں
مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوی تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی است میں داخل ہو نیکے اُن مواجید و مشرف ہوں گے عجب نہیں کہ اسی بزرگی نسبت تکفیر یا ندانندہ کہا ہو بلکہ دم نزو کہا گیا یعنی ابھی انہوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُن کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جائے۔

تمت الرسالة الملقبة ببلوغ الغاية في تحقيق خاتمة الاولات

ابن اس حدیث کے متعلق کلا یک صحابی کہ قرآن پڑھنے سے حضور علی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت یاد آئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالہ رسالہ تکشف سے نقل کرتا ہوں **ف** مسماہ توسط ناقص در افاضہ کے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہی ناقص واسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بلا قصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہے اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے کسی تابع کو ہدایت کا نفع پہونچے گا ظاہر ہے کہ ثواب کا نفع اُس مستفیض کے ذریعہ سے اُس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی ناقص کا شبہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ نبی کا افضل ہونا یعنی زیادت قرب کثرت ثواب عند اللہ اور فی وسط کسی امر خاص میں از زیادت کثرت منافی نہیں وغیرہ میں اگر ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی لکل کہد یا جاوی تو کوئی اشکال نہیں **ف** اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صدم اور حدیث دو صدم و ہشتاد و سوم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اور اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود و الحقوق الجہود و سیر کہ سیر کسی پیغمبر و نکی نسبت کا جہاد روحانی ہیں ایہام نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گہا اور بھی منہج ہیں مگر تغلیباً ہی لقب کھا گیا فصل ثانی میں کہا ہے لو ان فوجا جمع لقوم بین الدعوتین لا جاوبوا دعوتہ انما لم یحبوا دعوتہا فیہا من الفرقان والافرقان اور کہا ہے ولہذا ما اخصر بالقران الا محمد صلی علیہ وسلم و ہذا الامۃ التي فی خیراۃ اخرجت للناس (فلیس کمثلہ شیء) فجمع الامرین فی امر واحد فان لو جایا تو مثل ہذا الایۃ لفظ لا جاوبہ فانہ شبہ منفرہ فی ایۃ واحده اور اس کے بعد کہا ہے فجاۃ محمد و علم ان الدعوة الى الله ما هي من حديث هو بيته وانما هي من حيث اسماء فقال (يوم نحصل المقربين)

الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية وقربها بالاسم ففرقنا ان العالم كان تحت جسيمة اسم
الهم اوجب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا في مكرهم (لا تذرنا الهتك ولا تذرنا وداولا
سوا عا ولا يغوث ويغوث ونسلا) فانهم اذا تركوهم جعلوا من الحق على قيد ما تركوا من هؤلاء
فان الحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المحمدين (وقضى ربك ألا
تعبدا الا اياه) اى حكم فاعلم يعلم من عبده في اى صورة ظهر حتى عبدا ان التقرب والكثرة
كالاغضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية فما عبد غير الله
في كل معبود فالادنى من تخيل فيه الا لوهية فلو كان هذا التخييل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا
قال (قل سمعهم) فلو سمعهم سمعهم حجرا وشجرا وكوبا و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا
الهاما كانوا يقولون الله ولا اله الا الله والاعلى ما تخيل بل قال هذا محله الهى ينبغي تعظيمه فلا
يقصر فالادنى صاحب التخييل يقول (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
(انما انهم المرحلون) حيث ظهر وبشر المجتدين الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا الهاما
ولم يقولوا طبيعة وقد ضلوا كثيرا اى حيرتهم في تعداد الواحد باوجوه والنسب ولا
تزد الظالمين) لانفسهم المصطفين الذين اوتوا الكتاب ثم اول ثلاثة فقد هم على
المقصد السابق (الا ضلوا) الاحيرة المحمدي نرى فيك تحيرا (كلما اضاء لهم ضوا فبما اذا
اظم عليهم قاموا) فالتحايير الدورية والحركة الدورية حول القطب فلا يخرج منه صاحب الطريق
المستطيل فائل خارج عن المقصود طالبا هو فيه ضل خيال له غاية فله من والى وما بينهما
وصاحب الحركة الدورية لا بد له فيلزما من ولا غاية لكما لا فيحكم عليه الوفاء الى جبال لا تفر وهو
الموتى جوامع الكلم والحكم (وما خطيا تهم) فهي التي خطت بهم فرقنا في محاربا علم بالله وهو
الحيرة (فلا خلوا انزل في عين السماء في المحمدين) (واذا البحار سجرت) من سجدت الشواذ او قد
(فلم يجد لهم من دون الله انصارا) فكان الله عيدا انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فان
اخرجهم الله الى السيف سيف الطبيعة لتزل بهم عن هذه الدرحة الرفيعة وان كان الصلابة
بأدله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهى فان الرب لا يشوب ولا لا يتنوع بالاسماء فهو كل موجود
شان) فارادى الرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا هو لا الله على الارض) يدعون عليهم ان يصيروا

بطنها الحمدی لوح لیتیم بحبل یهبط علی الله (الله فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیها فانما
 فیها وحی ظرفک (وفیهما نعیدکم ومنہا نخرجکم تارة اخرى) الاختلاف الوجه (من الکافرین)
 الذین (استغشوا ثیابهم وجعلوا اصابعهم فی اذانهم) طلبا للستر لانه دعاهم (لیغفر لهم)
 والاعفر للستر ردیلا (احد فی نعم المنفعة کما عمت الدعوة (انک انتذرهم) ای تدعهم وتنبذهم
 (یضلوا عبادک) ای یحیروهم فیخرجوهم من العبودیة الی ما فیهم من اسرار الربوبیة فینظر
 انفسهم اربابا بعد ما کانوا عند نفوسهم عبیدا فھم العبد لا رباب (ولا یلد) ای ما
 ینتجور فیہ ینتھرون (الافجرا) ای مظہرا ماستر (کفارا) ای سائرا ما ظہر بعد ظہور فیظہرون
 ماستر تم سیترون بعد ظہور فیجاء الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجور ولا الکافر فی کفر
 والشخص من حد (رب غفر لی) ای استری تا ستر من اجل فیجمل مقامی قدری کما جمل قدرک فی قولک
 (وما قد فی الله حق قدرة) (ولو لدی) من کنت نتیجة عنہما العقل والطبیعة (وہو دخل
 بیتی) ای قلبی (رمونا) ای مصداقا ما لیکون فیہ من الاخبارات الالهیة وھو ما حدثت
 انفسهم (وللمقنین) من العقول (والمؤمنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من
 الظلمات اهل الغیب المکتنفین حلفا بحجب الظلمانیة (الانتبارا) ای هذا کما فلا یعرفون
 لشہودهم وجد الحق دونهم فی المحتدین (کل شیء هالک الا وجهی) والتبارک الہلاک
 ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیہ بالترقی فذلک نوح وھو فی التزکات الموصلیة
 لنا والسلام جسا حال یہ کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ و تنزیہ مجتمع نہ تھی اسکو فرقان سے
 تعبیر کیا یہ اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتمع تھے
 اسکو قرآن کہا یہ اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے
 حضرت نوح علیہ السلام پر نقص تعلیم کا الزام یا یہ اور محمدی کو آپر ترجیح دی یہ اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے
 جواب مسکا یہ یہ کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا یہ دعوت نوحیہ و دعوت محمدیہ میں محمدی
 سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آفندی میں یہ مراد محمد علیہ السلام و انما جاء
 بیاء النسبی إشارة الی ان الداعی هو الروح الطاهر فی الحبس المحمدي وهو الروح الجزئی المنشی
 الی الروح الکلی لا الروح الکلیة المحمدیة اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الہی تھیں و وہی

دعوت ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق ہوتی پس معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت کی خاصیت کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا کہ دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت کا واقع کرنا منظور ہوتا تو اس کا حکم فرماتے اور اس میں زیادہ حاجت ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہوا و شاء ربك لا من من في الارض بکلمہ جمیعاً اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر بتلانا مقصود ہے اس مضمون کو بالائی فہمی نے خوب اکیلا ہے۔ فالقصد فی بیان تفاوت المراتب مقاماً نوح علیہ السلام مرتبہ من المراتب هو التنزیہ نظر منہ الاحکام الالهیۃ بمقتضی مرتبہ من ینقص منہا ولا زیادۃ علیہا علی ان الزیادۃ نقص لعدم الجمع کمال بالنسبۃ الیہ بالجمع نقص بالنسبۃ الی مرتبہ ومقاماً وهو تفصیل التنزیہ اذا تفصیل فی الجمع فلولی بالجمع فقد انقص عن مقامہ لعدم ایتیانہ بالتنزیہ علی وجه التفصیل کہا ان محمداً علیہ السلام ولما یات بالجمع لنزل عن درجۃ منہ فمعنی قولہ وان نوح بالجمع لقوم مدین الدعوتین لا جابہ ای لو کان مرتبہ نوح علیہ السلام مقام الجمع لا جابہ فزال توہم نقص بقول المضعیفۃ اھ او مولانا جامی نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما کان الغالب علی نوح علیہ السلام تسبیح الحق وتنزیہ لتمام قومه علی التشیید وعبادۃ الاصلنام فكان یعالجہم بالضعف حکمتہ بالسبوحیۃ اھ اور شیخ رضی کے کلام ما اختص بالقران الخ میں اس طرف اشارہ قریب بصرحت ہے کہ خاص غرض طرز کو اختیار کرنا سبب انبساط تھا راوی اور اجتہاد میں نہ تھا تفنن یہ تشبیہ دو اصطلاحی نقطہ ہیں سب کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات امکان وسمات وحدت و یاک ہے پھر بعض صفات کی اسناد جو حق تعالیٰ کی طرف وارد ہوئی ہے پس بعض نے تو نفس ثبوت صفات ہی کو مستلزم افتقادات الی ہذہ الصفات سمجھ کر انکی نفی کر دی اور اس ثبوت کو ماول بکون الذات مبدل الافعال لکون الصفات مبدلہا کیا اور یہ تنزیہ میں مبالغہ ہے پھر انہیں جو بیباک تھے انھوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کر دیا اور جنہیں شرائع کا ادب تھا انھوں نے ثابت کیا کہ ان ذات کہ یا اول قول الحکماء والثانی قول المعتزلتہ اور بعض نے ان صفات میں تفصیل کی کہ بعض کو تو ثابت اور اند علی الذات مانا جیسے سمع و بصر اور بعض میں تاویل کی جیسے نزول فی السماء و کونہ علی العرش اور بعض کو افعال قرار دیا جیسے امارت و حیوان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حدوث پایا انکی نفی کر دی اور یہ نیز سب کے جمہور تکلمین کا اور بعض نے سب کو ثابت مان کر مشابہت محیرات کے بھی تجاشی نہیں کی ہے

تشبیہ محض کے قائل ہو گئے یہ نہ ہر ایک مجسمہ و حلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کر دی جس میں کوئی اشکال عقلی نہ ہو محکمات کہلاتے ہیں جن میں اشکال عقلی ہر وہ مشابہات کہلاتے ہیں جو جمع بین التدریج و التثبیہ یہ نہ ہر ایک سلف کا مگر انھوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ تشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنی ذوق یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ سترہ اور ان قیود سے پاک ہے اور تجلی و ظہور کے درجہ میں ان صفات کے موصوفے بصورت تجلیات خاصہ مظاہر مثالیہ و عینیہ کے۔

تیسرا مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کو باب میں ذکر فرمایا بحار العلم باللہ و هو الخیر فادخلوا النار فی عین الماء تو ان کافروں کا مال سعادت کی طرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویں گی۔

مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں وکل ذلك بناء على ما ذهب اليه من ان مال حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء اه **مقام رابع** فصل برہمی میں ہے و یعبد طاعین تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب ہے کہ اسکی تفسیر بطبعی فیما اطلب منہ بلسان حالی ہے اور اسکو عبادہ مشاکلہ کہہ دیا کہ اقال جامی **مقام خامس** فصل سحافی میں ہے اعلم ایدنا اللہ و لایاک ان تبرا الخلیل علیہ السلام قال لا ینہ (انی اری فی المنام انی اذبحک) و المنام حضرة الخيال فلم یعبدا و کان کبش ظہر فی صوۃ ابرہیم فی المنام فصدق ابرہیم الرؤیا ففلاہ ربہ مروحہم ابرہیم بالذبح العظیم الذی ہو تعبیر رؤیاء عند اللہ و هو لا یشعر ورأسی میں ہے و قال اللہ تعالیٰ لا ابرہیم علیہ السلام حین ناداه ان یا ابرہیم قد صدقت الرؤیا و عا قال صدقت الرؤیا انما ینک لانہ ما عبر بل خذ بظاہر ما رأی و الرؤیا یطلب بالتعبیر ورأسی میں ہے فلو صدق فی الرؤیا الذبح انہ و انما صدق الرؤیا فی ان ذلك عین ولہ و ما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صوۃ ولہ و فلاہ لما وقع فی ذہن ابرہیم علیہ السلام ما هو قد اذبح فی نفسہ لا عند اللہ اور اسی میں ہے فغفل فما و فی الوطن حقہ و صدق الرؤیا بهذا السبب فعل تقی بن محمد لا مام حنا المستلزم فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رانی فی النوم فقد رانی فی الیقظہ فان الشیطان لا یمثل علی صورہ فیرأہ تقی بن محمد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذه الرؤیا البتہ

فصدق تعی بز محمد بن قریبہ فاستقاء فقواء لبنا ووعیر رقیبہ لکان ذلک اللہین علما فخرہ
 اللہ علما کثیرا علی قدر فاشرب اہ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف
 غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل
 وہم اور غفلت کہا ہوا اور حق موطن کی عدم ایقار کو ان کی طرف منسوب کیا ہوا اور اس حمل علی الظاہر کو
 ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہی ہے جسکو موجب حرمان کہا ہے جس سے فعل برائی کے ایجاب میں
 کا ایہام ہوتا ہوا اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے اسی طرح صاحب جی میں وہم اور غفلت کا احتمال
 کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب مخدورات لازم آتے ہیں خواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز
 بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عند غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے
 لہذا کلام زخرفہ الشیخ ولا ارہ حقابل کلمہ صادر عن سوء ادب لحسن محاملہ ان یقال نہ
 صدر عندہ فی حال کونہ مغلوبا اھر مگر احقر ہمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر
 صدر عندہ فی حال کونہ مغلوبا کے معنی ہیں کہ معنون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو ہمیں
 بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اس پر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب الحال دلائل کب قائم کر سکتا
 اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں اب تحقیق رنگی معنون کی تو میں کہتا ہوں کہ ہمیں
 شک نہیں کہ خواب بھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے
 خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہوا اور ہمیں بھی شک نہیں
 کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب جی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور ہمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم
 السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر اطلاق دلائل سے اس کے قائل ہو نہیں بھی بعد نہیں کہ
 اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور مویہ بالوحی نہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی
 بالانکار علیہ سے ہو اسوقت تک ظنی رہیگا اور ہمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہونا عجب
 نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں نقص موجود مگر
 اسکا کوئی عمل خاص اجتہاد سے سلیم کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات مہم ہو چکے تو شیخ کے قول کلام
 یہ ہے کہ خواب ایک ضروری تھا مگر اس جی کے دو محل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر
 یعنی تعبیر اپنے اپنے اجتہاد سے پیدا محل متعین فرمایا اور منشا اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اس کے قبل اپنے اجتہاد

اسی کے تھو کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپ اپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل سوقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نفی ہاتے اور اس خواب کا تعبیر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بنج الکبش ہونا قطعی ہوتا ہے دلیل نہ ہونے کے سبب خواب کو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس فرج ابن کامور یہ ہونا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا فرج ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی اپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر فرج ابن ہی مراد ہوتا تو فرج ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق الله ما روى بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطا و اجتہادی برقرار نہیں رکھی گئی اور محمل معلوم ہو گیا کہ مراد فرج کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آگیا آپ اسکو فرج کر دیا باقی اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اس کبش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فرج مامور یہ کبش اور کبش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب دیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہ دیا یہ حقیقت ہے اس معنوں کی تو ہمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کی گئی باقی تشبیہ یا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان یا خود نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کا اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ ازدیاد مراتب قرب علوم مکان ہو جسکی تحقیق مختصراً لانا جائی سے نقل کی جاتی ہو فاراۃ فی المنام فرج الکبش ولكن فی صورة ذبح ابنہ وستر علیہ المقصود منہ واقف فی وہم ان ذبح ابنہ هو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتاده من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فی وہم من ذبح ابنہ فتصدی له وانقاد له ابنہ فقرر سر کمال مستلزم ہوا نقیاً لله تعالیٰ الی قولہ ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان للحسن تربیتہ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ من بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ اباحقر کتاب کہ عنوان کے قلم کے بھونیکا انکار شکل ہو حق تعالیٰ شیخ کو معاف فرمائے باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھتا ہوں بیان اسکا یہ ہے کہ اب تک اسکی کوئی تطبیق ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو ابنیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد سے

محمل پر محمول کر لیا ہوا اور پھر اس کا غلط ہونا ثابت ہوا اور اگر اسکو تسلیم بھی کر دیا جاوے تو اس صورت
 میں فرج ابن کا جواب غلطی ہوگا اور درست اس فرج کی پہلے سے قطعی تھی تو غلطی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا
 اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو فرج کرین اور محمل قطعی تھا اور قطعی ناسخ
 قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسکی کسی کو شبہ ہو کہ جب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ فرج
 مستحق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ خواب میں ہر ماشرۃ فرج کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ لفظ
 میں یہ مباشرۃ واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذہ و امر رہا علی الحلقوم للقطع اور اگر ابن ناسخ کے شکل
 سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی جب محمل اجتہادی غلط تھا تو جب یا ب یثونی گفتگو ہوئی اور انھوں نے
 عزم فرج کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اب وقت تھا اس غلطی کے اظہار کا کہ ایسا مست کرو ہمارے مطلب
 نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور مستلزم گفتگو
 اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع و امر اسکیں کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال صد
 الروایہ کے کہتے اور صدقت فی الروایہ کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر فرج ابن ہی مراد ہو بھی
 صدقت الروایہ معنی اذیت حق الروایہ کا اختارہ المفسرون صادق ہے نہایت یہ ہے کہ صدقت بالتحقیف
 بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ بالتحقیف ہی وارد ہونا ضروری ہے اور نہ مشد کے غلط ہونے
 مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتحقیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قرارت متواتر نہیں مگر قرارت شاذہ
 کم از کم تفسیر بنی کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشد کو مفسر بالتحقیف کہا جاوے گا یا محقق ہی وارد ہو گیا
 تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فدار سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے
 اور شیخ نے جو جواب یا نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدول عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فدار کافی ہے روایات
 معمول علی الظاہر ہونیکے لئے اسی سے مولانا جامی نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلك
 والله اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح معنی انه ضعیف ابنہ اخذ
 الذبیۃ و امر ہا علی حنظلہ لیقلعہ و لکن لم یحصل لقطرہ و هذا هو المراد بقولہ انی اری فی
 المنام انی اذ یجک ای رایت انی مشغول بافعال الذبح و لا یلزم منه تمامہ و قد وقع منه فی
 البقظۃ ماراۃ فی المنام و وطن ہو ابنہ لذلک فلبا تم العزم و وجد مقدما
 الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتد اذ کہ الله تعالیٰ برحمۃ باعطاء الذبح لیزجر فدا علم

فی قرعہ مارہ بعینہ ولم تکن رؤیاء و ہما و خیالاً حاشا من صلب الخلة عن مثل هذا الخطاء
واللہ والحقین مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو جائز نہیں سمجھتا
کیونکہ یہ غلطی جہتادی ہو مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کیے ہیں اب
کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنا جو جی چاہتا ہو کہ شیخ کا وہم اور غفلت **ف** اس تحقیق کو نقصانی
میں لانا اس بنا پر کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ فریضہ حضرت اسحق علیہ السلام میں کہ ہمیں اختلاف مشورہ
مقام سادس فص سما عیسیٰ میں **ع** وار خلود الرشفاء فانہم علی الذوق فیہا نعیم مبائن

نعیم خیابان الخلد فالامر واحد + و بینہما عند التجلی تبائن + فی شرح بالی فندی لان نعیم الخنان
رحمة خالصہ عن العذاب و نعیم دار الشفاء رحمة ممتزجہ لا یخلو عن العذاب احد لا فکانا
عند التحقيق واحد داخل فی حد النعم و متباينان عند التجلی ایہیں ہی سوال جواب کو تمہ
مقام ثالث میں گذر **ف** ہوتا ناجامی ہر نے اس مقام پر فرمایا ہو فان قلت التجاوز والعفو
یستلزم کذب الخیر الدال علی الوعد والحضرة الالهیہ منزہة عن ذلك قلت یعمل شیخہ
ذہب الی ان الوعد لیس بخبر حقیقہ بل هو قہد ید وزجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری یجئ لمعان کثیرۃ من غیر الاعلام ولاخبار کالتلف والتمسیر واندعاء وغیر ذلك

مقام سابع فص یوسفی میں ہو و علم ذلك یعقوب علیہ السلام حین قصہا علیہ فقال
(یا بنی لا تقصص رؤیاك علی اخوتك فیکیدوا لک کیدا) ثم برأینہ عن ذلك الکید ^{محقق}
بالشیطن و لیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام)
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جسکا قبیح ظاہر ہی جواب یہ ہو کہ یہاں مصلحت حکمت کو
مجازاً و مشاکاتہ کید کہہ دیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت واروہ الفہم یکیدون کیدا
و اکید کیدا اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہو جسکو بالی آفندی نے ذکر کیا ہو فلا یبقی عداوة
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بینہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عداوہ
وقع فی قلب یوسف علیہ السلام عداوة اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلك فربما یوسف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلك من یوسف علیہ السلام

مقام ثامن اسکا لقب نعیم فی الحجیم فص ہودی کے اول میں ہو فکل ما یش علی صراط

اقرب المستقیم فهو غیر مغضوب علیہم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
 كذلك الغض لا لاهی عارض والمال الى الرحمة التي وسعت کل شیء وهي السابقة اور
 حینہ سطور کبیرہ وهي البعد الذی کانوا یبتغونہ فلما ساقهم الى ذلك الوطن حصلوا فی
 عین القرب فزال البعد فزال سبیهم فحق لهم فقاووا بنعیم القرب بمنجیة الاستحقاق
 لانهم مجرمون فما اعطاهم هذا المقام الذی فی اللذیذ من جهة المنة وانما اخذوا بها
 استحقاقه حقانقهم من اعمالهم التي کانوا علیہا وکانوا فی السع فی اعمالهم علی صراط الرب
 المستقیم لان نواصیرهم كانت بید مرلین هذه الصفة فبما مشوا بنفوسهم فانما مشوا
 بحکم الجبر الى ان وصلوا الى عین القرب (و نحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصرون) وانما
 هو یبصر فانه فکشفوا لغطاء فیصرون الیوم حدید و یخص منیت اى ما یخص
 سعیداً فی القرب من شیع (و نحن اقرب الیہ من جبل الورد) و یخص انسانا من انسان
 فالقرب الالهی من العبد لا خفاء به فی الاخبار الالهیة فلا قرب اقرب من ان یتکون هویتهم
 عین اعضاء العبد قوله الخ اور اس فص کے اخیر میں ہر قائل مصیب کل مصیب باجود کل باجود
 وکل سعید مرضی عند ربہ وارب شیع زمانا فی الدار الاخرة فقد مرضوا تامل اهل المعنایہ مع علمنا
 بانہم سعداء اهل حق فی الحیوة الدنیا فمن عباد اللہ من تدرکہم تلك الام فی الحیوة الاخری
 فی دایرہ سجیمہ ومع هذا لا یقطع احد من اهل العلم ان ذین کشفوا الامر علی ما هو علیہ ان لا یکن
 لهم فی تلك الدار نعیم خاص بہم اما لفقد المرکانوا یجدونہ فارفع عنهم فیکون نعیمہم
 راحتہم عن وجدان ذلك الام او یکن نعیم مستقل زاید کنعیم اهل الجنان فی الجنان واللہ
 اعلم تو آئیں ایک تو دنیا میں سبکو صراط مستقیم پر اور سبکو مقرب اور سبکو غیر مغضوب علیہ اور غیر ضال
 بتلایا اور کچھ سبکو آخرت میں سعید اور صاحب نعیم بتلایا اور ان دعویوں کا انصوص قطعیہ کے خلاف
 ہونا ظاہر ہے جواب یہ کہ صراط مستقیم اور قرب کا مراد معنی شرعی صراط حاجی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد
 حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام و قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک شرعی تکوینی تو مراد ہی مرضی ہونا
 ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہی مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور
 حکام شرعیہ کا صراط مستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ حکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مصل کے اقتضائے جو ضلال ہو مصل کو اس کا رب اور ضلال و اس کی
 صراط مستقیم کہتے ہیں اور قریب سے مراد بھی عام ہے نہ کوئی و تشریفی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فلا
 قربا قرب من ان یكون ہوتے عین اعضا العبد و قواہ اس کی دلیل ہے ولا مشاہدہ فی الاطراح
 جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کفر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مضمون یہ ضلال کی جو
 نفی کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جس کو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضائے اس رب
 کی طرف سے نہ اس پر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اس کے مقتضی کے موافق ہے اور اسی
 اس کے اعتبار سے یہ شخص ضلال یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اس کے اعتبار سے اس کو صراط مستقیم بالاطراح
 المذكور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اس کے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم
 پر بھی نہیں اور اس کے اعتبار سے مضمون علیہ و رضال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر
 الیہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خود بھی نعم سے مشرف ہو جائیں گے سوشاح بالی نے جو
 اس مقام پر تحقیق کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب بدو تبدل عذاب بالنعیم کے جزا قائل نہیں ہیں
 نہ ان کا کوئی کلام ہمیں نص ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لئے اس عذاب کے خالص ہونے کی کوئی دلیل
 نہیں ملے گی کہ اس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف کے کہ اللہ
 تعالیٰ کو ہمارے ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ روحانی رست
 آنکو میسر ہو جائے پس جسد ان کا معذب رہے اور روح ان کی منتعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں
 کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو ان میں دونوں کیفیتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا
 کہ مقام سادس کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے چنانچہ ہمیں انکی نعم کو مبالغہ نہیم حبت کہا ہے جسکی
 مبالغہ نہت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شرح موصوف
 کہتے ہیں ہذا ما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل
 کلام علی انقطاع العذاب عن الکفار و لیس ذلک مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فرال عستہم
 فی حقہم ای من حیث کو نہ ہا خالصتہ اور صیب اور ماجور اور مجید اور مرضی یہ سب غیر خاص
 درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا و معہذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اس کا
 کہ شیخ جزا اس کے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ و ہذا یقطع اہل العلم انہ لیکون لہم

فی تلك الدنيا نعيم الخ اسی طرح وجہ تنعم میں انکار و رد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما فقدان
 کانوا یجدونه فارفع عنهم او یكون نعيم مستقل معلوم ہوا کہ نہ از رفعا کا حکم متعین ہے
 نہ نعيم مستقل کا پھر بیان میں تردد ہو تو خود اسکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہو اسی طرح اس تردد
 کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل یہ خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ
 عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع ہونے کو ظاہر کر رہے ہیں و آیات میں جو لا ینخفف عنهم آیات
 اسکی تائید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تائید کی تصریح ہے تو وہ مزج بالنعیم کے ساتھ بھی تحقیق
 ہو سکتا ہے یہ تو کلام فصوص کے اعتبار سے کتاب دوسری دلیل بری جملع سوا جملع کو قطعی ہونے
 کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس جملع میں پائی جاتی ہوں اسلئے شیخ اس حکم میں
 معذور ہیں و دل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہو جائے گو مخرج بالالم سی ہی مگر نیکو
 کے جو متبادر معنی ہیں و جنہیں اجتہاد سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعویٰ اس کے بالکل خلاف ہے
 اس واسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں و شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ
 بالکل لاشے ہیں یعنی باعتبار دلالت کو اور بعض ادلہ اس باب میں و بھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر
 وہ باعتبار ثبوت کے لاشی ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ سائل اسلوب میں تحت آیت فاما
 الذین شقوا ففی النار الا یہ کے ذیل میں کی ہر ان اشتقت فاخترت بعد تحریر اس مقام
 فسر و دی اخیر میں سی مضمون کے متعلق ایک مقام نظر ثا وہاں شیخ نے اس دعویٰ کی ایک دلیل خاص بیان کی ہے اس دلیل
 نے اس فن کو اصول پر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا و مستعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع
 قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں و رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں و یہی اصطلاح
 کہ ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت جنہاں نہ کہ حقیقی اس مقام
 کی یہ عبارت ہو جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی نفسه علی فاقرناہ من انہ
 لا یقع شیء فی الوجہ ولا یرفع خارجا عن المشۃ لذلک یتعلق بقولہ کلان قال الخ لخلق
 فی الآخرة الی السعادة ای الی الرحمة علی اختلاف انواعہا ای انواع السعادة لان حال
 بعضہم الی رحمة خالصہ من شوب الالم و ہم اهل الجنان و بعضہم الی الرحمة المختلجہ
 من العذاب ہم المخلدون فی النار قوله کان جواب لما فعبیر الحق عن هذا المقام بالرحمة

وسعت کل شیء وانها سبقت الغضب الالهی ای العذاب الالهی باستیفاء والسابق
 منقدم فاذا الحق ای المتقدم والسابق بالسلوک اذ هو غایته لان الكل سالك الی
 الغایة هذا فاعل لحقه الذی صغته حکم علیه المتأخر ای العذاب بعدة ایام ودولته حکم
 علیه المتقدم وهو الرحمة والا کان ذلك العبد عدوا محضاً وهو خلاف ما وقع علیه
 النصر والكشف من انهما ای الجنان والنیران ۱۲ احقر مع اهلها یبقیان لا یفینان
 قتالته الرحمة اذ لم یکن غیرها سبق من موانع ظهورها والعذاب الذی یجتمع معها لا یعد غیرها وان
 یکن عنینها فهذا ای هذا المعنی الذی یدیناه بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمته غضبه
 واسبقت الرحمة علی الغضب الا لتحکم الرحمة علی من وصل الیها وانما وجب الوصول الیها
 فانها فی الغایة وقفت والکل سالك الی الغایة فلا بد من الوصول الیها فلا بد من الوصول
 الی الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مرکز العالم کلها فیکون الحكم لها فی کل لیلها
 بحسب ما یعطیه حال الوصول الیها لان بعضهم یصل الیها فی عین النعیم مع بقاء الالیم بعضهم
 یصل فمدار النعیم بلا الالیم ۱۳ تقریر نص ۱۴ اسیر کہ علت رحمت کی یہ ہے کہ اسم رحیم سابق ہے اسم متقمم
 اسلئے مظہر متقمم پر رحیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہے گو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی مخرج با
 پس اس صفت معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب کا تھا رحمت پس اگر کوئی مقتضی
 عذاب رحمت سے بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ دلیل ہاں علیگی تو اس مقتضی کے اقتضار سے جو عذاب ہوگا اس
 ارتفاع کا حکم نہ کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدی غیر مرتفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جائے گا
 اور وہ مقتضی استعداد خاص ہے معذبین کی ذوات کی توجیب حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد
 کا علم ہے اور رحمت متاخر ہے علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہ ہوگی اور عذاب کی یہ
 نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہ ہوگی اسی مضمون کو شارح موصوفت نے اس عبارت آئیم میں لکھا ہے اور
 اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی سب سے اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان
 العذاب فی حق العباد الالهی وامکانی الی قوله انکلاماً مبدئاً شرعیة ص ۳۹ و ۳۱۰ اور شارح
 کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے فصلی و نسبی کو اخیر میں تسبیح کی ہے واد اهل النار فما
 لهم الی النعیم و لکن فی النار لا بد بصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون برزخاً

وسلاماً على من فيها وهذا انعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خلیل
 الله حين القي في النار فانه عليهم السلام تعذب برويتهما وبيان قعود في عليهما و
 تقر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها
 في حقه فبعد وجوه هذه الالام وحيد بردا وسلاماً مع شهود الصورة اللونية
 في حقاها ته اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں ملتی جواب یہ ہے کہ یہ عبادت بھی توجیہ مذکور کو
 محتمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعيمهم الخاص بهم
 وبعد وصولهم وان كانوا يعذبون بالنار ابدًا او برزًا وسلاماً کی شرح میں کہا ہے
 من حيث روحانيةهم الی قوله لكنها الحرقۃ ابدًا نهم بوجه اخر اور اسکا خلاصہ سطح
 بیان کیا ہے معنی قوله واما اهل النار فاما لهم ای آخر حالہم ان يرجع من العذاب الخالص
 عن الراحة والنعيم الی النعيم المستخرج بالعذاب بلی قوله فصالح النار بردا وسلاماً لا رحمة لهم
 من هذا الوجه ومولانا ابدانہم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابہم
 فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فيهم لا استحقاقهم الذاتي فلا ينقطع حكم الراحة
 بعد الوصول اليها ولا حكم القرع عنهم ابدًا اور اس کے بعد کہا ہے فلا مخالفة بين الطائفتين في
 دعاء اصل لعذاب بل الاختلاف في نوع ولا يضر في الاعتقادات الدينية هذا اللقدار
 من الاختلاف في مثل هذا المحل فانه محل تحريم للعقول فيد الی قوله فهم في راحة غير راحة
 قالنا تكون بردا وغير بردا اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بالخصوص
 بہ قائلہ نہیں ہے اس کے بعد اس باب میں ایک عبارت نفس الیہی میں نظر پڑی داغاً قلنا هذا من
 من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً ابدًا فی زعمہ فما لهم حكم
 الرضا من الله فصم المقصود فان كان كما قلنا مال اهل النار الی زالت الالام وان سكنوا النار
 فذلك لئلا يزال غضب لروال الالام اذ عين الالام عين الغضب ان فہمت اہ اس پر شرح مرقا
 لکنتے ہیں تصریح منہ بان الوجہ المذكور فی اثبات حکم الرضی والرحمة تدل علی جواز وقوع ذلك
 الحكم لهم فلا يقطع ان يكون العذاب ابعائاً لهم فيؤدي ادلتہ الی التوقف بين جواز وقوع
 العذاب وبين جواز انزاله فمذهب التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل وسين

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اہ اس سے توحش من الشیخ میں اور کمی ہوتی ہے معلوم ہوا
 کہ وہ حکم جزا نہیں کرتے صرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ جو شارحین نے لکھا ہے لیکن
 شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اُس میں حل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع
 عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوصاً تاویل انقطاع عذاب علی الاعمال و بقار عذاب بالشقاوہ ^{صلیہ} الا
 کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر و وقف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے ^{ختیا} اختیار
 کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہ ہو سو یہ تقدیر اُس سے بڑھ کر نص کے خلاف ہے کہ اُس میں قائل ہونا
 پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جس کو حق تعالیٰ نے جا بجا ظلم سے تعبیر کر کے اُسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم
 ممتزج بالعذاب کا قائل ہونا آیت لا ید فرق فیہا بردا و لا شرابا کے صریح خلاف ہے اسی طرح
 اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت
 کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدین لا یفترون عنہم و ہم فیہم بلسون آئیں
 خلود فی العذاب اور عدم امتزاج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس بات میں
 جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف
 ہوا ہے کہ بعد دخول جنت و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اُس حالت کے
 جو نفع صور کے بعد ازل برزخ پر ہوگی کہ اُس میں احساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت نائل
 ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال
 منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو منصوص ہے نہیں آئے
 موقت سمجھا اور خلود کو نکتہ طویل پر جمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر میں
 منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے باوجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفع صور کے
 وقت یا قضا نص کل شیء ہالک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا
 ہو جانا منافی حکم بعد فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی
 باقی دلیل چونکہ اُسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے یہ قول نہیں آئے اسکا قائل ہونا بھی جائز
 نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کی وجہ سے معذور سمجھنا چاہئے۔

مقام تاسع ملقب برفع الزحمہ عن معنی ومع الزحمہ نص شعبی میں ہے اعلم ان القلب عنی قلب

العارث بالله هو من رحمة الله وهو واسع منها فانه واسع الحق جل جلاله ورحمته
 لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة
 فيه یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسما رحمانیہ سے ہر اور
 یہی مراد ہے رحمت) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق
 جل و جلالہ کو سمائی ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائی ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ
 راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم
 ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
 سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کو اعتبار سے
 کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے جو آپ یہ کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے معنی
 ہیں ایک احاطہ علم و شہود و لوبالوجہ دوسرا احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی
 مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی
 اسکے آثار ایجاد وغیرہ کا پونچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم
 جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گوبالوجہ ہی تو یہ مطلب ہے
 قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ
 حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر
 دونوں جگہ معنی ثانی نہ ہو جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فھی اوسع من القلب
 یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں
 پس حق وسیع تر ہوا قیاس سے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی نہ گی
 چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعة جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے
 ہیں واما اذا استبرت باعتبار العلم فهو راي القلب) يسع نفسه انما فتكون الرحمة
 مساویۃ فی السعة والی هذا اشار بقوله او مساویۃ لہ لہ نیز پس شیخ کے مجموعہ کلام میں
 نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح
 عن عاقل ولا جاهل ولا فکیل بالفاضل۔

مقام عاشوری تہمتہ لحفظ الحد و دنی حقوق الحد و دنی لوطی میں ہر قال رسول
 بحکم ما یوحی الیہ بہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ بجمہ تصرف و ان
 منع اقتنع وان خیر اختیار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة یعنی رسول (باب
 تصرف میں) بالکل وحی کو موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے
 ہیں اور اگر منع کر دیا جائے تو باز مہتری ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے
 ہیں لیکن جب کو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفة ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے اعتراض ال
 عبارت کے اخیر میں پیغمبرؐ کی نسبت نقص معرفت کا احتمال نکالا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر کیون کا
 رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے
 کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیر نبی مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کلمہ مرجع
 المخیر کو قرار دیا ہے اور بابی آقندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ لا استثناء منقطع
 ان یکون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامة فی النبوة العامة فص عزیری میں ہر واعلم
 ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الابناء العام واما نبوة التشريع
 والرسالة فنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعد یعنی مشعر
 او مشرع عالم ولا رسول وهو المشرع وهذا الحديث قصه ظہور ولایاء اللہ لانه يتضمن
 انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا يتطوع علی اسمها الخاص بها فان العبد یکنان
 لا یشترک سیدہ وهو اللہ فی اسم واللہ لم یسم بذی ولا رسول فی سبی بالولی وانصف بہذا
 الاسم فقال اللہ ولی الذین آمنوا وقال وهو الولی الحمید وهذا الاسم باق جار علی
 عباد اللہ دنیا و آخرۃ فلم یبق اسم يختص بہ العبد دون الحق یا انقطاع النبوة والرسالة
 الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لہم النبوة العامة التي لا تشترع فیہا اھ اس عبارت نبوة
 کے بقا کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح مطلق اخبار عن العلوم کو نبوة عامۃ کہتے ہیں اور انہوں
 کے احکام مثل نبوة مشہورہ کہ نہیں حتیٰ کہ اسکے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے
 اشار میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا الحد (یعنی لا نبی بعدی) قصہ ظہور ولایاء

اللہ لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة اه اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی اس کے بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہر رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہر درجہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص

عیسوی میں ہر فسرت الشہوت فی مہم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مہم ومن ماء متوہم من جبرئیل سری فی طوبیہ ذلك النسخ لان النسخ من الجسم الجوانی رطباً فیہ من رکز الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہ السلام کیلئے میلان الی الرجل لمتثال درجہ پر علیہ السلام کیلئے مادہ منویہ کا اثبات کیا ہے تو گو یا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن سے ثابت ہے جواب یہ کہ شہوۃ سے مراد رغبت اولاد کی ہونہ کہ رغبت وقاع کی اور مار سے مراد منی نہیں لفق جبرئیل سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کہ دیا اور اس کے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو مستوہم کہ دیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغیرا بنیہ وہو انیہ سے جب شہوت اور مار کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال سپر بنی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی ٹھہرایا ہے قطع ہو گیا ف شیخ کی بعض عبارات سے مستوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متاویب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے یہی ادب معلوم ہوتا ہے وہو قولہ قال متمہا للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به) فنفی اولاً مشیراً الی انہ ما هو شہۃ ثم ادجب القول ادباً مع المستفہم ولولم يفعل کذا لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشا من ذلك اه اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وکلہوا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام بریدہ الخ جس سے عجز عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب مآول ہے۔

مقام ثالث عشر فی فضل عیسوی میں ہر فیما فضل انسان غیرہ من الانواع
 العنصریۃ الا بكونه بشرا من طین فهو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر
 مباشرة بالیدین فالانسان فی الرتبة فوق الملائکة الارضیۃ والسمائیۃ والملائکة
 العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالہی اور اسکے ذرا قبل کہا ہوا فوق
 العناصر و ما تولد عنها فهو ايضا من صوره الطبیعة وھی الارواح العلویۃ التي قوت السموات
 السبع واما الارواح السموات السبع و اعیانها فی عنصریۃ فانها من دخان العناصر المتولد
 عنها و ما تكون عن کل سماء من الملائکة فهو منها فہم عنصریون من فوقہم طبعیون اور
 اسکے بعد کہا ہر فقال لمن الی عن السجود لہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدي استکبر
 علی من هو مثلك یعنی عنصر یا امر کنت من العالین عن العنصر چیست کذلک و لغنی بالعالین
 من علوانہ عن ان یکون فی نشأۃ النوریۃ عنصریا وان کان طبعیا اسمین تین شے ہوتے
 ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہہ دیا حالانکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں ہر
 یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنیٰ کیا تبسیر یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقا انسان سے فضل کہا جواب یہ
 کہ بعض علما ر اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے توالد و تناسل ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہر
 تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہر جیسے شیخ نے اوپر کمال
 میں کہا ہر علوانہ عن ان یکون فی نشأۃ النوریۃ عنصریا اور یا ان عنصریات میں بھی غالب
 جزر نوری ہو و ہوا قرب اور اس استثناء میں بعض علما ر ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے
 اسمیں اختلاف نقل کیا ہر کہ مامور بالسجدہ کل ملائکہ تھے یا بعضا و آیات میں سے بعض جیسی اذان
 میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائکة کلہم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبر
 امر کنت من العالین اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علما ر کلام نے تصریح کی ہر تو ممکن ہے
 کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک جواب نقل کیا ہر کہ ان
 نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل ام الملائکة آپ نے جواب دیا
 اما علمت ان اللہ یقول من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی و من ذکرنی فی ملا ذکرته
 فی ملا خیر منہم عہم قال علیہ السلام و کم ملا ذکر اللہ فیہم و انابین اظہر ہم شیخ

ہیں فخرحت بذلک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملکہ عالیں افضل ہوں بشرطینی سے اور جامعیت حقائق الہیہ کوئیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملکہ سے چنانچہ فضل آدم میں خود شیخ نے بھی دعویٰ کیا ہے تو ایک ہی شخص کے کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالیٰ قندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے

قال انسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات العنصرية
والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون افضل
من حيث انهم لم يكن نشأتهم النورية عنصرياً واليه اشار بقوله ونعني بالعالين الملائكة
بالخيرية بالنص هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل لوجه ف یہ ملکہ عالیں مہمب بھی کہلاتے
ہیں باب تفعیل سے مادہ ہمایاں سے لوجہ اسکے کہ یاد آئی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو
کچھ سروکار نہیں و اشرا علم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول لا تفر في تحقيق امكان الابدع فضل الیوی میں ہے
بلیس فی الامکان ابدع من هذا العالم امیں تحدید حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر متفرد
اور متفرد محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اس کا سیاق و سباق خود اس کا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلا
سولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے و اذا كان هو بیه تعالیٰ هو بیه العالم و ترجع جميع امور العالم
الیہ فلیس فی الامکان الیہ اور سیاق خود متصلا تن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه على صورة
الرحمن اوجده الله تعالیٰ الیہ پس یہ تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل یک ہی ہے اس
قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب کہ عالم امکان وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ
ہیں جن سے ظہور حق تعالیٰ کا نام نہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور
ہوتا اور بعض کا نہوتا یا سب کا ہوتا مگر تمام نہوتا جیسا فضل آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور
نام نہ تھا انسان سے ظہور تمام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تمام ہو خواہ وہ ہی مجموعہ ہو جواب کے یاد دہرا
مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع
نہیں ہوا اور آپر ہذا العالم ظاہر اصادق نہیں آتا۔ مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام
کے یہ ہے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور اس میں کوئی خفا نہیں پس پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ
 وقوع کی نفی ہے اور امکان کو مراد مقدور یہ نہیں بلکہ خود مقدور ہے یعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی
 مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی اُن کے ایک ایسے
 ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے احقر نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اس وقت مستحضر
 نہیں اگر کسی کی نظر پر جائے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کر دئے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لی جاوے
 تب بھی اقتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع
 اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلافت معلوم کا وقوع متنع ہر اسلئے اس وقت
 خاص میں اس عالم کا وقوع واجباً بغیر اور دوسرے عالم کا وقوع متنع بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں
 ابدع کی کیا تخصیص غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی متنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی
 ہی نہیں اسلئے اسکا استثناء ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا
 مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسٹی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے یہی وہ متنع ہے و اللہ اعلم
مقام خاص عشرتمہ حفظ الحدود فی الیوب علیہ السلام
 ذلك الماء شرابا لا زالة المر العطش الذي هو من النصب العدل بل الذي مشبه به الشيطان
 اى البعد عن الحقائق ان بدر کھا علی ما هی علیہ فیکون یادرا کھا فی محل المقرب اه قال
 الجاحی فصر الشيطان بالبعد علی لسان الاشارة لانه من شطن ذا بعد علی رأی اه اس عبارت
 میں الیوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت کے بعید ہے۔ جواب یہ ہے کہ
 کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اس وقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء
 علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت
 تدبر ما الکتاب ولا الایمان وکن جعلناه نوراً لئنہ وقال تعالیٰ علمک ما لم تکن تعلم قال
 تعالیٰ وقل رب زحنی علماً تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے حکم کر دیا جاوے تو ہمیں اعتراض کی کیا بات ہے
مقام سادس عشرتمہ حفظ الحدود فی یحییٰ میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام
 الحق علی یحییٰ من هذا الوجه رفع للالتباس الواقع فی العناية الالهية به من سلام عیسیٰ علی نفسه
 فان كانت قرآن الاحوال تدل علی قریبه من الله فذلك وصدقوا منطلق فی معرض الدلالة علی

نیز فرمودند
میراس طور سے
بیشی کہ اس پر
غیر ممکن ہوتا تو خود
ستعداد خاص ہو کر
نیز ہر ملامت کی اور
شرط و لازم کی بدل
دینا ممکن وقتہ و
اور اس طرح ہر عایت
ذکر و بیست موجد
پہل نکال ممکن ہوا تو
جو خاص کر کل ملامت
ملازم و ذوق و فائز
لی جیسے مسائل کا
سکا ذاتی و خاص ملک
القوہ مثلاً اسکا
عواضل سے
متعلق الانفال لیکن
عہد انسانی انتفاء
در اس کے واسطے سے
ملق اور صاحب ملک
غدا یہ ممکن ہو اور
مرئیت ظاہر سے
سہ نقالی اعلم
معرم ۱۳۳۳ھ

بلاوة امہ فی المہد فہو احد الشاہدین والشاہد الاخر ہذا المجزع الیاسر فسقط رطباجنیہ عن
فحل ولا تذکر کما ولدت مریم عیسیٰ من غیر فحل ولا ذکر ولا جماع عرفی معتاد لو قال بنی ابی و
معجزتی ان ینطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فی نطقہ تکلن یا انت رسول اللہ بصفت
الایۃ وثبت بہا انہ رسول اللہ ولم ینتقل الی ما نطق بہ الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
فی کلام عیسیٰ باشارۃ امہ الیہ ہو فی المہد کان سلام اللہ علی یحییٰ ارفع من هذا الوجه
اسمیں انھوں نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بدن نفس صریح کو ترجیح دی اول تو یحییٰ
سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں ہے خصوصاً اولو العزم پر ترجیح مولانا جامیؒ نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی
اللفظ ان مقصود الشیخ مرہنہ الکلمات لیس تفصیل یحییٰ علی عیسیٰ علیہما السلام کہا تو ہم
القاصدین بل ترجیح ما وقع فی شان یحییٰ علو ما وقع فی شان عیسیٰ علیہما السلام مرجحہا بعض
مقصود این احمد ہا من الآخر فکانہ نظر الی امثال هذه التوہمات فقال فحققوا اشراہ
تمت الی فہم المراد واللہ الموفق للسداد والرشاد -

مقام سابع عشر تتم حفظ الحدود فضل الیاسی میں ہر الیاسی ہوا در یوکان نبیا

قبل یوح ورفعه اللہ مکانا علیا فہو فی قلبہ لا فذلک ساکن وهو فذلک انشئتم بعث
الی قریۃ بعلمک وبعث اسم صتم وبلک ہو سلطان تلک القریۃ وکان هذا الصتم المسفل بعد
مخصوصا بالملک وکان الیاسی لذلک ہوا در یوکان مثل لہ انقلاق الجبل المسفلینان من اللبانیۃ
وہی الحاجۃ عن فرس من نار جمیع الائمہ من نار فلما راہ ذکری علیہ فسقطت عنہ الشہوق وکار عقلا بلا
شہوق فلم یبق لہ تعلق بما تعلوبہ الا غرض النفسیۃ فکان الحق فیہ منزعا انکان علی النصب من المعرفۃ
باللہ اسمیں چند سوال ہیں سوال اول انھوں نے دو شخصوں کو ایک کہدیا جواب بعض مفسرین بھی نظر
گئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفتدی نے نقل کیا ہر قال المفسرین وهو الیاس بن یاسین سبط
ہرون اخی موسیٰ بعث بعدا وقیل ہوا در یوکان کشف الشیخ وافی الاخبارہ صرف اثنافون
کہ یہ علماء ظاہر صرف تعد اسم کے قائل ہوئے ہیں وشیخ تعدو بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے
عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھائے گئے اور پھر نزول فرمادئے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو انکے
لئے ایک ہی فسر کافی تھا جہاں کہ کیا ضرورت تھی اس کا جواب مولانا جامیؒ نے دیا ہر فلنا لہ حکم

قد سیت متعلقتہ بتقدیر الحق حین کا سب سے باد رہیں قبل عز حیال السماء وحکما یہ اس سے
بعد نزول معنا فعدله بكل اعتبار فرض نسجہ متہ فی کل فرض باسم سوال ثالث شیخ کی عز
کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ادریس الیاس خدایا میں جتنا چاہوں گے کہا ہے کہ بدن عنصری ہو دنی آسمان
موجود ہیں ادریس علیہ السلام اور دوزخ میں خضر اور الیاس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تعذیبنا
علی المشورہ اور اتحاد بنا علی غیر المشورہ کذا قال بجای سوال رابع ان کی معرفت کو نہیں
بتلایا جواب یعنی قبل تکمیل الیاسی تھی نہ کہ بعد تکمیل سوال خامس شیخ نے فصل درسی میں کہ ہے
وهو فلك الشمس فيه مقام روحانية ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن
فی الفلک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر دوزخ میں بدن الیاسی سے متعلق ہوتی یہ تو تناسخ ہوا
جواب آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول
مگر اس میں پر ملکوت رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہو گیا اس لئے اس کو روحانیت سے تعبیر کر دیا اور اگر
دو لوگ جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل
چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ملکوت باقی رہے اس کو بروز با تمثال کہیں گے دو سے تناسخ
وہ باطل ہے جو تجارۃ کیلئے ہوتے شیخ کا فائدہ اس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بنا علی اشتغال
ہے ورنہ اس کی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھ کو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتم حفظ الحدود فص ہارونی میں روح سبب خلیفہ امیر ہوا
وقع من موسیٰ من الغضب اخذ الحیة والراس عدم التثبت مع موسیٰ فی انتظار الخ اس میں
موسیٰ علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے جواب یہ کہ مطلقاً عدم
تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصد بھی مثبت کا نہوا در جہاں قصور
مگر وہاں تک نظر نہ پہنچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتم حفظ الحدود فص ہارونی میں یہ فکان عتب موسیٰ خاہ
طرحت لما ذکرہ الامر فی انکارہ وعدم انتفاعہ فان العارف من ہیری الحق فی کل شیء اس
معلوم ہوا کہ سبب غائب کا گو سالہ پرستی پر ہارون علیہ السلام کا انکار کرنا تھا جواب یہ ہے کہ انکار کی قسم
ایک وہ انکار جس کا سبب اس سے زہول ہویری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کہ ان

ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجہ اجتہاد تک پہنچے ہوئے ہیں
 اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط بھی اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے
 ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی ورد و سر کی اولہ کو بھی ظاہر غیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات
 دین سے نہیں ہر پیر شیخ اس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً یہ بھی فرماتے ہیں والامر فیہ الحل للہ
 جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے ایسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تفسیل و تکفیر
 جائز نہیں بلکہ تخطیہ جبکہ جیساروح المعانی میں رد الکاربعض المنکرین لدفعہ ضلال و اضلال
 وظلم عظیم موجب للنکال فان لم یقدس سرہ فی ذلك مستند الغیرہ المقابل لہما ان اختلفا
 فی القوة والضعف علی ان الوقت علی حقیقۃ هذا المسئلۃ لیس علی کفنا بہ فلا یضرب الجہل بہا
 فی الدین اھ اگر کسی کو غیب ہو کہ فقہ بنظر اہل مطہر اوصیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جہان ہو
 کہ ہذا ہوا الظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ نہ ہوتا مالم نص فی ذلك ورنہ نہ ہوتا والامر فیہ الی اللہ تو بیشک
 ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرآن سے اس جملہ کو مقید کہا جاوے گا قید ظاہر کے ساتھ چنانچہ بلی
 اقتدی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہوا المراد من قوله فقبضہ اللہ طاہر امطہر و ہوا الجواز
 لا یصحی ای فحاز ان یقبضہ اللہ طاہر امطہر اھ اور بے اچھی وجہ تطبیق انکے دو متعارض
 کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جائے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا جائے
 اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدرین و انصاف کے خلاف ہے
 قال البخاری ثم ان هذا الکلام کان مما تفرج بہ الشیعۃ من بین ائمتہ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر
 فروع و عنادہ فی النقوس شنع علیہا القاصرون وبالغوا فی الکارۃ فلا حاجۃ الی تلك المبالغۃ
 فامرہا بالمبالغۃ فی ذلك لما یقول فی اخر هذا الفصل هذا هو الظاہر الی قوله لیستند من الیہ
 (وقدر) اھ رہا امر ثالث توجب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے
 اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاوے گا خصوصاً جب کہ شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام
 اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کہا قال
 بالی ماقتدی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی هذه المسئلۃ فی حق الشیعۃ افتراء منہم علیہ
 و محل غلط العامۃ بنشأ من کلام الشاخرین الذین لم یصلوا یرو حانیتہ الشیعۃ وینزلوا

کلامہ علی خلاف مرادہ وقال وما علم هذا الشاخص راى دارا القيصري القائل بكون
ایمانه صحیحاً) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى أكثر الصوفية في
زماننا فشتلح هذا المعنى فيما بينهم فاشتبهوا الشیخ قدس هبیلخان فرعون من اهل
الاسلام وهو بڑی من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلی لاهل الله برحمته فأنكشف
لهم جوار الرحمة في حق فرعون في وجوه الآيات وإشاراتہا التي لا تنكشف للعلماء اذ قلت
كما غلب تجلی الرحمة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم في قصة الصلوة علی ابن ابی طالب
یغلب علی عمر وبن اراحه وما زال صلی الله علیه وسلم یذافر من احسانه بما فيه بعد من مثل
النص ما ذلك ان غلبت الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابوبکر صلی الله علیه وسلم
و سلم بل الى ايمان ابی طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارح القول هذا هو الظاهر
الذي ورد به القرآن یدل علی ظاهراً القرآن الذي یجب العمل به اذ لم یعارضه النص والاجماع
فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقاءه بحجة قاطعة لغيره
من المومنین فظن السوء في حقہ اذ دفع ذلك الظن الفاسد في حقہ فقال ثم انا نقول
والا مرفیہ الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واوردہ دلیل علی ايمان فرعون بالتوفيق
لمعارضته الاجماع و بین سبب اول ما استقر في نفوس عامة الخلق وهم الفرق الإسلامية
كلها بل لكفرة ایض من شقاءه و فرج المعانی الذي ينبغي ان یعول علیہ فذهب الیه ولا
وقد قالوا اذا اختلف كلام امام یؤخذ منه بما یوافق الأدلة الظاهرة علی أنه لو لم یكن له قدس
الا القول بقبول یمانه لا یلزمنا اتباعه في ذلك والاخذ به لمخالفته فادل علیہ لكتاب السنة
وشهادات به أمه الصحابة والتابعین فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشیخ قدس سره
قال ذلك من طرق النظر والنظر الخاطئ ویصید علی أنه لو كان قال ذلك من طریق الكشف
انه ابدی الاستدلال تفهیمًا وارشادًا الى ان فهمه لم یخالف ما یدل علیہ الكتابیم یلزمنا
ایض تعلیده اہل الخصا خلاصة مقام کایه ہوا کہ مسئلہ بالکل غلط جس کا قائل ہونا کسی کو جائز نہیں
لیکن چونکہ غلطی شیخ کی اجتہادی ہے اسلئے ان پر تشبیہ بھی جائز نہیں۔ فقط

قد مت سالة الحل لا قوم لي قد في صوص الحکم

شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

فتوحات مکیہ تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و شرح :- مولوی محمد فضل خاں

مخامات جلد اول ۸۰۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۳۰۰ روپے

فصوص الحکم تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و حواشی :- محمد بکرت اللہ لکھنوی

مخامات ۳۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

ارمغان ابن عربیؒ تصنیف و تالیف: مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ

مشمولہ بر

التَّائِيْدَةُ الطَّرِيْقِيَّةُ فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ
خَصُوصُ الْكَلَمِ فِي حَلِّ فُصُوصِ الْحِكْمِ

مخامات ۲۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ۰ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ۰ مطبوعات

۲۴۹ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تقیم کار: المعارف ۰ گنج بخش روڈ ۰ لاہور

کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم

طوایسین	مصنف: ابن حلاجؒ	(۲۳۴-۵۳۰۹) مترجم: عتیق الرحمن عثمانی	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
کتاب اللمع	مصنف: ابونصر سراجؒ	(۵۳۴۸-۴) مترجم: سید اسرار بخاری	قیمت مجلد ۳۰۰/- روپے
تعارف	مصنف: امام ابو بکر کلاباذیؒ	(۵۳۸۵-۴) مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے
کشف المحجوب	مصنف: سید علی ہجویریؒ	(۵۳۶۵-۴۰۰) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
صد میدان	مصنف: خواجہ عبداللہ انصاریؒ	(۵۳۸۱-۳۹۶) مترجم: حافظ محمد افضل فقیر	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
فتوح الغیب	مصنف: غوث الاعظم عبدالقادر جیلانیؒ	(۵۵۶۲-۳۷۰) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
آداب المریدین	مصنف: ضیاء الدین سہروردیؒ	(۵۵۶۳-۳۹۰) مترجم: محمد عبدالباسط	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
فتوحات مکیہ	مصنف: شیخ اکبر ابن عربیؒ	(۵۶۳۸-۵۶۰) مترجم: مولوی محمد فضل خاں	قیمت مجلد ۳۰۰/- روپے
فصوص الحکم	مصنف: شیخ اکبر ابن عربیؒ	(۵۶۳۸-۵۶۰) مترجم: برکت اللہ فرنگی محلی	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
الاوراد	مصنف: بہا الدین زکریا ملتانیؒ	(۵۶۶۱-۵۶۶) مترجم: ڈاکٹر محمد میاں صدیقی	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
لوائح	مصنف: مولانا عبدالرحمن جامیؒ	(۵۸۹۸-۸۱۷) مترجم: سید فیض الحسن فیضی	قیمت مجلد ۶۰/- روپے
انفاس العارفين	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلویؒ	(۵۱۱۷۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
الطاف القدس	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلویؒ	(۵۱۱۷۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
سہ سائل تصوف	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلویؒ	(۵۱۱۷۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے
مرآت العاشقین	مصنف: سید محمد سعید	(۵۱۳۲۱-۱۲۵۱) مترجم: غلام نظام الدین	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے

تصوف کی اہم کتابیں اور تذکرے

کشف المحجوب فارسی (نسخہ تہران)	مصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ	قیمت مجلد ۱۷۵/- روپے
کشف الاسرار (اردو ترجمہ)	مصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ	قیمت غیر مجلد ۲۵/- روپے
شمال رسولؐ (اردو ترجمہ)	مصنف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی مترجم: محمد میاں صدیقی	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
بیماری اور اس کا روحانی علاج	مصنف: ڈاکٹر سید ولی الدین	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
تذکرہ مشائخ قادریہ فاضلیہ	مصنف: اسرارالحسن قادری فاضلی	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
سیرت فخر العارفينؒ	تذکرہ: شاہ محمد عبدالحمید چالگامیؒ	قیمت مجلد ۲۵۰/- روپے
چراغ ابوالعلائی	تذکرہ: صوفی محمد حسن و حضرت نقیب شاہؒ	قیمت مجلد ۷۵/- روپے

ناشر: تصوف فاؤنڈیشن ۲۳۹۰ این۔ سمن آباد لاہور
واحد تقسیم کار: المعارف گنج بخش روڈ لاہور۔ پاکستان

